

نَصْوَصُ مُعَاصرَةٌ

فصلية تعنى بالفكر الديني المعاصر

السنة الأولى جزءين ٢٠١٩ - ٢٠٢٠

حركة الإصلاح الشيعي، ورقة عمل

ملف العدد : اتجاهات العقلانية في الكلام الإسلامي (١)

ندوة: علم الكلام الإسلامي، ومشروع الدفاع العقلاني عن الدين/القسم الأول

الكلام الإسلامي بين نزعة الاعتزاز العقلية ومذهب الأشعرية التجريبية

الدين ودوره في انهيار العقلانية

الإدراك العقلاني للأسماء الإلهية، قراءة في نظرية القاضي سعيد القمي

علم الكلام والتعددية المذهبية، هل نظرية الإمام من أصول الدين أم...؟

المعتقدات الدينية بين المعمول واللامعمول

الآيات الإلهية دعوة للإيمان أم للعقلانية؟

منطق الفهم القرآني، قراءة في أساسيات تفسير النص الديني

العقلانية والتعبد، قراءة لبنيات الشريعة الإسلامية

أصول الفقه والصيرورة التاريخية، دراسة في نشوء علم الأصول و../القسم الأول

ظاهرة الاحتياط في التراث الفقهي، المبادئ والشرعية

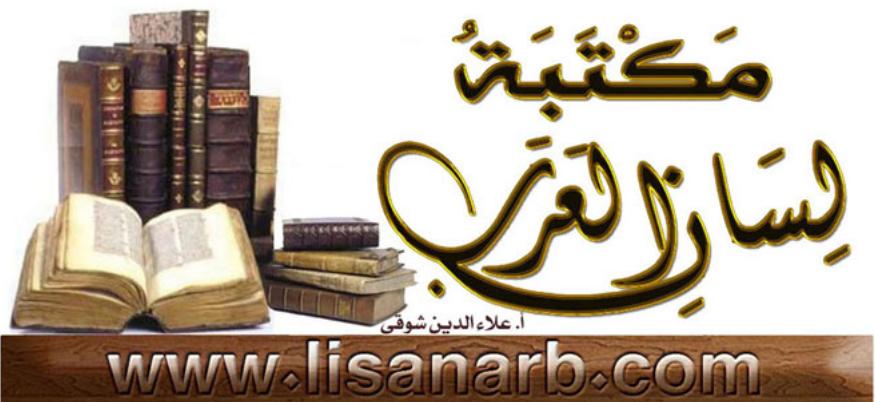
أزمة الاحتياط في الفتاوي الدينية، ألا يجب الاحتياط في الاحتياط نفسه؟

نادر شاه ومشروع التقرير المذهبي، قراءة تاريخية..

علم الحديث في التصنيف الشيعي المعاصر..

دراسات

قراءات



مَكْتَبَةُ

لِسَانُ الْعَرَبِ

أ. علاء الدين شوقي

www.lisanarb.com

المشرف العام

د. عبد الهادي الفضلي

رئيس التحرير

حيل رحب الله

المدير الإداري

علي باقر الموسى

الهيئة الاستشارية (أبجدياً)

الشيخ حسن النمر السعودية

الشيخ حسين المصطفى السعودية

أ. زكي الميلاد السعودية

أ. عبدالجبار الرفاعي العراق

السيد كامل الهاشمي البحرين

السيد محمد حسن الأمين لبنان

د. محمد سليم العوا مصر

د. محمد علي آذر شب إيران

التنضيد والإخراج الفني

سيد كمال البطاط

نصوص معاصرة

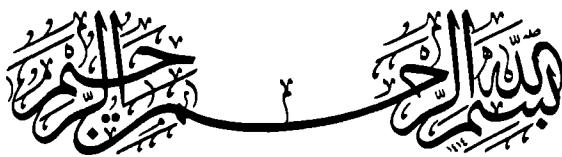
فصلية تعنى بالفكر الديني المعاصر

تصدر عن مركز البحوث المعاصرة

العدد الرابع، السنة الأولى، خريف ٢٠٠٥م - ١٤٢٦هـ

البطاقة وشروط النشر

- ﴿ نصوص معاصرة، مجلة فصلية تعنى - فقط - بترجمة النتاج الفكري الإيراني إلى القارئ العربي. ﴾
- ﴿ ترحب المجلة بمساهمات الباحثين الإيرانيين في مجالات الفكر الإسلامي المعاصر، والتاريخ، والأدب، والتراث، ومراجعات الكتب، والمناقشات. ﴾
- ﴿ يشترط في المادة المرسلة أن تلتزم بأصول البحث العلمي على مختلف المستويات: المنهج، المنهجية، التوثيق، وأن لا تكون قد نشرت أو أرسلت للنشر في كتاب أو دورية عربية أخرى. ﴾
- ﴿ تخضع المادة المرسلة لمراجعة هيئة التحرير، ولا تعاد إلى أصحابها، نشرت أم لم تنشر. ﴾
- ﴿ للمجلة حق إعادة نشر المواد المنشورة منفصلة أو ضمن كتاب. ﴾
- ﴿ ما تنشره المجلة لا يعبر بالضرورة عن وجهة نظرها. ﴾
- ﴿ يخضع ترتيب المواد المنشورة لاعتبارات فنية بحتة. ﴾



فصلية فكرية

تعنى بالفکر الديني المعاصر

تصدر عن مركز البحوث المعاصرة

www.nosos.net

مركز التوزيع

دار الولاء للنشر والتوزيع ، لبنان — بيروت — حارة حريلك — شارع دكاش — ستر لفضل الله

هاتف : +٩٦١١٥٥٧٣٧٧ / ٥٤٥١٣٣ فاكس : +٩٦١١٥٥٧٣٧٧

□ المراسلات

لبنان - بيروت - ص . ب : ٢٥/٣٢٧

مملكة البحرين : ص.ب : ٣٠٦١٥

البريد الالكتروني info@nosos.net

□ وكلاء التوزيع

﴿ مملكة البحرين، شركة دار الوسط للنشر والتوزيع. ص.ب: ٣١١٠
هاتف: ١٧٥٩٦٩٦٩ (+٩٧٣) فاكس: ١٧٥٩٦٩٠٩ (+٩٧٣) ٠٩٧٣ (+٩٧٣) ١٧٥٩٦٩٦٩)

❖ العراق، دار الكتاب العربي، بغداد، شارع المتّبّي، تلفاكس: ٤١٥٤٥٦١ (+٩٦٤١)

❖ الامارات العربية المتحدة ، دار الحكمة ، دبي : هاتف ٤١٥٤٥٦١ (+٩٦٤١)

❖ المغرب:الشركة الشرفية للتوزيع والصحف (سوبريس)الدار البيضاء،ملتقى زنقة رحال بن أحمد وسان سانس،هاتف: ٢٢٤٠٠٢٢٣ .

❖الأردن ، شركة وكالة التوزيع الأردنية ، عمان ، تلاع العلي ، شارع خليل السالم ، هاتف : ٥٣٥٨٨٥٥ فاكس : ٥٧٨٦٠٣٣ (+٩٨٢٥١) ٧٧٣٥٦٤٦

❖ إيران، مكتبة مؤسسة أم القرى ، قم، هاتف: ٧٧٣٥٦٤٦ (+٩٨٢٥١) ٠٣٧
❖ بريطانيا وأوروبا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع، Chalton Street ٨٨
London NW 1 HJ . United Kingdom . Tel: (+٤٤٢٠) ٧٢٨٣٤٠٣٧

محتويات العدد

العدد الرابع، خريف ٢٠٠٥ - ١٤٢٦ هـ

حركة الإصلاح الشيعي، ورقة عمل

حيدر حب الله ٥

ملف العدد: اتجاهات العقلانية في الكلام الإسلامي (١)

ندوة: علم الكلام الإسلامي، ومشروع الدفاع العقلاني عن الدين / القسم الأول

د. ملکیان، د. لغتهاوزن، د. أعونی، الشيخ جعفر السبحاني، د. داوري،

ترجمة : حيدر حب الله ١١

الكلام الإسلامي بين نزعة الاعتزاز العقلية ومنذهب الأشعرية التجريبية

د. عبدالكريم سروش، ترجمة: حيدر حب الله ٢٨

الدين ودوره في عصر انهيار العقلانية

أ. مهدي الرازي، ترجمة: مشتاق الحلو ٦٣

الإدراك العقلاني للأسماء الإلهية، قراءة في نظرية القاضي سعيد القمي

د. غلام حسين إبراهيمي ديناني، ترجمة : فرقـد الجزائـري ٧٦

علم الكلام والتعددية المذهبية، هل نظرية الإمامة من أصول الدين أم ...؟

أ. محمد حسن قدردان قراملكي، ترجمة: أحمد فاضل السعدي ٨٥

المعتقدات الدينية بين المعقول واللامعقول

د. أحمد التراقي، ترجمة: مشتاق الحلو ١١٠

الأيات الإلهية دعوة للإيمان أم للعقلانية؟

د. محسن جوادي، ترجمة: مشتاق الحلو ١٢٥

دراسات :

منطق الفهم القرآني، قراءة في أساسيات تفسير النص الديني

الشيخ محمد تقى مصباح اليزدي، ترجمة: محمد عبدالرزاق ١٤٣

العقلانية والتعبد، قراءة فلسفية لبنيات الشريعة الإسلامية

الشيخ محمد تقى جعفرى، ترجمة: عبد الهادى الموسوى ١٥٦

أصول الفقه، والصيرورة التاريخية، دراسة في نشوء علم الأصول و .. / القسم الأول

د. أبو القاسم كرجي ، ترجمة: منال عيسى باقر ١٨٥

ظاهرة الاحتياط في التراث الفقهي، المبادئ والشرعية

الشيخ رضا أستادى، ترجمة: حيدر حب الله ٢٠٧

أزمة الاحتياط في الفتاوي الدينية، لا يجب الاحتياط في الاحتياط نفسه!

الشيخ محمد إبراهيم الجناتى، ترجمة: حيدر حب الله ٢٢٥

نادر شاه ومشروع التقرير المذهبي، قراءة تاريخية ..

الشيخ رسول جعفريان، ترجمة: علي الوردى ٢٥٠

قراءات :

علم الحديث في التصنيف الشيعي المعاصر..

السيد علي دلبرى، ترجمة: فرقـد الجزاـئـى ٢٨٨

* * *

حركة الإصلاح الشيعي، ورقة عمل

جعفر حب الله

تهدف هذه الورقة إلى تقديم مقترن جاداً، تستدعيه - في نظر الكاتب على الأقل - حاجات ملحة وضرورية، وأسأحاول أن أوجز النقاط وأكشف النص؛ ليكون مادةً للتدارس فيما آمله، وورقة أولية يمكن أن تتلوها أوراق، وإنني أدعو - سلفاً - كلَّ العلماء والباحثين والناديين للتعليق على هذه الورقة بمختلف أشكاله، ضمن حدود البحث العلمي والأخلاقي وضوابطه.

وأشير سلفاً إلى نقاط:

أولاً: إذا كانت الورقة توحى أنها خاصة بالمشهد الشيعي، فهي لا تريد هذه الخصوصية، وإنما تطمح لدائرة أوسع، والسبب في الخصوصية الشيعية أنها تريد أن تتطلق من الدوائر الضيقة بعيداً عن الانفلاش، فإذا نجحت كان بالإمكان توسيع الدائرة، أو تلاقي الدوائر.

ثانياً: لا تتكرر الورقة جهد أحد، ولا تفترض - سلفاً - عبئ الآخرين، بل تسعى لظهور مناخ جديد؛ انطلاقاً من ملاحظاتها الخاصة على الوضع القائم.

ثالثاً: الورقة معنية - بالدرجة الأولى - بالملفين: الثقافي والاجتماعي؛ لذا فهي لا تستهدف الحياة السياسية، لكنها لا تفصل عنها.

رابعاً: الورقة غير خاصة ب المؤسسات الدينية، بل توجه خطابها إلى شرائح المجتمع بأقطابه: رجال الدين، المثقفين، رجال الإعلام، رجال النفوذ الاجتماعي، رجال المال... .

خامساً: تتركَّز الورقة على الوضع العربي؛ لهذا لا تعنيها - فعلاً - الساحات:

الإيرانية، الأفغانية، الهندية...

أـ لا شك في وجود خارطة للمشهد الشيعي المعاصر سواء في شقه العربي وغير العربي، وهناك قوى وجماعات ذات نفوذ، تتقاسم المجتمع الشيعي، وتختلف بدورها في الأفكار والتصورات اختلافاً كبيراً تارةً ومحدوداً أخرى، كما تتعدد أسباب الاختلاف من فكرية، وسياسية، واجتماعية و..

و داخل هذا الوضع ثمة تيار ثالث يتمثل في عناصر ممزقة متفرقة مشتتة - طبعاً بحسب تقسيمنا لها - لا يجمعها سوى اللقاء الفكري، تدعوا للتغيير المجتمعي والنهوض بالحياة الشيعية نحو الأفضل، والتغيير لا يعني قلب الصورة بنفس ما مضى، بل إن المراكمه عليها وإضافة أجزاء ناقصة يمكنه أن يحقق مطلباً كبيراً، ويتمثل هذا الفريق بمجموعة من رجال الدين والمتقين والجامعيين وبعض رجال النفوذ الاجتماعي وأصحاب المال والإعلام و..، ولهذه الفئة شيء من الحضور النخبوi في المنتديات الفكرية، وفي الإصدارات الدورية الثقافية، كما لديها بعض الارتباط العضوي المحدود، وقد برز من بينها بعض الشخصيات الدينية وغيرها، لكنها - رغم حضورها لا تبدو تياراً ثالثاً قادراً على إيجاد تمسك داخله: للنهوض بمشروع كبير.

دعوتا هنا هي: أين أنتم أيها الناقدون لمحيطكم؟ أين حضوركم؟ إلى متى سنبقى في ظل حركات نقدية نخبوية ممزقة لا تستطيع التأثير في المجتمع؟ لماذا هذا الغياب الاجتماعي أو بتعبير أدق: الموت الاجتماعي، إن دعوتنا تقوم على تلاقي، دعونا نتلاقي في مؤتمر، في لقاء، في تجمع، علني أو غير علني، كييفما شئتم، وضمن أي صيغة ارتأيتم، نعصف أفكارنا للوصول إلى تكوين خطاب هادر، قادر على أن يثبت ذاته، ويتحوال بالفعل إلى تيار ثالث، لا تحكمه عقلية حزبية أو أفق ضيق، بل تهيمن عليه هموم العصر وحاجات النهوض، ويؤرّقه التساؤل التالي: أين هو الدين في عصرنا؟ وكيف يجب أن يمارس؟...

إذن، دعوتا الأساسية في مؤتمر كبير تجتمع فيه الأطراف المستيرة الناقدة لواقعها، لكي يكون خلاصاً لها من عقدة النقد الصرف، فيدخلها دائرة تحمل المسؤوليات، والإحساس بالذات والكيان الجماعي أكثر من الإحساس بالأخر، وهو

لقاء لا يحصل مرة ثم يموت، بل يفترض أن يتواصل على الدوام دوريًا: لتبادل الآراء، ونقد الذات، وتقدير الأداء.

٢ - ولكي ينجح هذا الملتقى - بأي شكل سهل أمره - لابد من ورقة أساسية يقوم عليها، ويفترض بهذه الورقة أن ترتكز على بناء الذات لا هدم الآخر، أي أنَّ ملتقى الإصلاح الشيعي لا يريد تدمير تيارات قائمة، بل يريد أن يصبح كيانًا من بينها، له وجوده كجبهة موحدة، لا مجرد أفراد مهما كثروا ويزروا لن يخرجوا - غالباً - عن أطر الشخصيات، سيما داخل المؤسسات الدينية الكبرى، فال موضوع جبهة تعمل ضمن خطة مدروسة، وعلى أكثر من صعيد، فبين التغييريين الشيعة اليوم، علماء دين، ورجال مال، ورجال إعلام، وكتاب، ورجال سياسة، ورجال فكر وثقافة، ورجال أدب وفن... لكنهم لم يتلهموا ليشعروا بأنهم قوة واحدة متمسكة لها مشروعها الفكري والاجتماعي والتربوي والإعلامي، هذا الإحساس الهام، حسَّ الجماعة، أساس لخلق مشاريع لا يمكن أن توجد دونه مهما كثر عدد الأفراد وعظمت إمكاناتهم، هذا الشعور ضروري للغاية لتكوين جبهة قوية تأخذ بزمام الأمور ما يمكنها، فإذا نريد أن نبني ذاتنا في الاجتماع السياسي والثقافي و.. فتحن موجودون، لكننا غير بادين بالشكل المطلوب، وليس من الضروري أن تكون خارج الجماعات كافة، بل من المنطقي - وفق طرائقنا التعديلية في التفكير - أن نتوالج معها، فلسنا تنظيمًا حزبياً ولا مشروع سلطة سياسية، بل كيان من الرؤى والأفكار الناهضة التي تجمعها مقوله التغيير نحو الأحسن وفق ما تراه.

٣ - ومن أهم خطوات هذا المشروع - كي لا يبقى في إطار نحبوi، ذاك الإطار الذي قتل الإصلاح الديني في الشرق - تأسيس مشاريع إعلامية، تصنع الرأي العام، وهناك حاجة كبيرة جداً لفضائية تغيرية، ما تزال مفقودة حتى اليوم، تخرج عن أشكال الرتابة القاتلة في الإعلام الديني، وتضع ثقافةً جديدة من الرأي والرأي الآخر داخل الحياة الشيعية، إن الجميع يعرف أن ظهور الفضائيات العربية منذ تسعينيات القرن الماضي أحدث تحولاً في الثقافة العامة، فالكثير من المسلمين لم يكونوا ليسمعوا سوى صوت السلطة وإعلامها، إن ظهور الرأي الآخر - وسط جدل - يمكنه

أن يغير نمطية العقل الديني في الوسط الشيعي، ويدخله في سياق جديد، يشير فيه كل المعطيات الحديثة، ويعمل على إعادة إنتاج الفكر من جديد، بعيداً عن أجواء الرتابة والخطاب الإيقاعي المكرور دينياً.

ليست الفضائية ضرورة فحسب، بل الصحيفة، قثمة العديد من المجالات - مع الكتب - التي تناطح النخب والمثقف، لكنها محدودة الانتشار على أي حال، متباينة الفترة، لا تصنع رأياً عاماً، بل تكون نخبة مثقفة، وهذا عمل طيب وجدير بالشكر والتقدير، إلا أن الصحافة أمر آخر، مختلف تمام الاختلاف، لماذا لا يملك الإعلامي الديني حتى اليوم صحيفة يومية في العالم العربي - إلا ما شدّ وندر في بعض المناطق - تُعنى بالفكرة والفن والأدب والسياسة، ويكون لها رأي في هموم الناس، وإذا كنا لا نحبذ لحركة الإصلاح أن تتحول إلى حزب أو منظمة، فإن الصحيفة بإمكانها تشكيل ما هو في قوة حزب أو منظمة، بمعنى أن بإمكانها صنع جمهور خاص بها، ولا أجد نفسي بحاجة إلى تضييع الوقت في شرح تاريخ الصحافة وتأثيرها في الرأي العام، لكي أؤكد على مدى أهمية هذا المشروع في بلادنا العربية.

٤ - وإذا كانت الصحافة والفضائية والإذاعة .. باهظة الأثمان والتكليف، فإن هذا ما يستصرخنا لتكوين (لوبى) مال متدين قادر - بتعاضده - على دعم مشاريع من هذا النوع، إن هذا الموضوع من أكبر الموضوعات حساسية وأهمية، يجب أن لا ننتاسى أننا نعيش في عالم تلعب القوة المالية فيه دوراً بارزاً؛ لهذا يفترض تأسيس صندوق، أو خلايا، أو كتل مالية متعاونة، لدعم مشاريع نهضوية، كتلك التي أشرنا لها آنفاً، وما لم يتدارس أصحاب رؤوس الأموال في هذا الأمر وبضعوا خطة تتسمج مع أحوالهم المالية الخاصة، بدل هدر الأموال الشرعية على بعض الصعد - مع الإقرار بالدور الإيجابي الهائل على صعد أخرى - فلن يمكن القيام بأي مشروع للتفير.

٥ - ومن منطلق الحرب الاقتصادية يأتي دور الدعم المادي المتبادل، فعلى جماعات التغيير - بما عندها من رؤوس أموال ومواقع اقتصادية - أن تفكّر جيداً في موضوع الدعم الذي يفترض أن يطال أولئك المستقردين من أبناء هذه الطائفة، بجرائم الرأي والفكر والعقيدة، فعندما يشعر أبناء هذه الطائفة من أصحاب الرأي أنهم

محميّون في حياتهم المادية فإن بإمكانهم الانطلاق، يجب أن لا نستخفّ بهذا الأمر، ففي حدود اطلاعي ثمة أعداد كبيرة ذات رؤى، لكنها مجموعه داخل هذا الوضع المادي الضاغط، والتفكير معها في صيغة أمر ضروري.

٦ - وليس مطلوباً أن تكون الصيغة صدقة أو حسنة والعياذ بالله، بل تكون مراكز أبحاث، ومؤسسات علمية وتربوية وخيرية، ومعاهد تحقيقات، وجامعات دينية، يمكنها أن تجمع كلّ هذا الشتات المغلوب على أمره، فيعيش من كده، بدل ثقافة السؤال والتذلل للأغنياء، أو الوقوف على أبواب أصحاب المال.

٧ - ولا يقف الدعم المتبادل عند الحدود المادية، فعلى كلّ واحد أن يدعم - إعلامياً وفكرياً - الآخر، بغية تكوين رجال نافذين، ووجوه لامعة في الأوساط الدينية الجديدة، إن غياب الوجوه البارزة، وفقدان كاريزمات الكبار يشتّت العمل، شريطة أن لا نتورط في صنع أصنام جديدة، فتكرر أخطاء من مضى.

يمكن للصحيّي أن يغدو جسراً لكاتب، ويمكن لرئيس تحرير مجلة أن يغدو معبراً لصنع كتاب ومنظرين - إعلامياً - هذه الخدمات المتبادلة يمكن أن تقوّي الأطراف كافة، وتصنع وجهاً جديداً في الساحة، وكلّي إيمان أن هناك الكثير من الطاقات المستعدّة القادرّة على فعل شيء في أوساطنا الدينية، كلّ ما في الأمر أنها تحتاج لتأمين معابر لها؛ كي تستطيع - من خلالها - أن تقدم ما يمكنها من خدمات، وعلى أصحاب القدرة والاستعداد تقديم خدماتهم للجهات الأخرى القادرّة على أن تستفيد منهم لصنع واقع جديد.

٨ - وإذا أرادت الحركة التغييرية أن تعيد صنع العقول وتكون الرأي العام، فيجب أن تخرج عن منطق الوصاية والتلقين، ومن ثم نحن بحاجة إلى رموز رسالية تعيش مع الناس وتعاني همومهم، إن علماء الدين - والحمد لله - أثبتوا بمرور الزمن جداراً عالياً على هذا الصعيد - طبعاً فريق منهم ولا أزعّم جميعهم - فعلينا أن لا نجحّف أحداً حقه، فالإنصاف سيد المواقف، ومعنى ذلك أن من المفترض النزول من أبراج الثقافة العالية، وصالونات الفكر المحملية؛ للتواصل مع الناس قدر الإمكان، لا أقلّ من تنوع الأدوار، وعدم الإصابة بمرض الغرور والترجسية الذي ابتلي به مثقفنا

الدينني غالباً، فظلّ ينتمي مجتمعه بالتخلف والرجعية... ولماذا لا يوجد فيما بيننا خطباء ورجال مُنبر وكاريزمات مؤثرة في الرأي العام إلا قليلاً، ولماذا تعاليمنا عن هذا الملف العساس زاعمين - كما زعم بعض من كان قبلنا - أنه دون شأن المثقف الحصيف، أو تفكيره وطموحاته.

هذه هي رسالتنا - سيمما لشباب التغيير الصاعد - الذي نطالبه بالثقة بنفسه ووضع برامج لعمله وأن لا يترك الزمن يسير به كيما أراد محبطاً يائساً من صنع شيء، حيث أدى الشيوخ قسطهم، وجراهم الله خير جزاء المحسنين، فذهب بعضهم - كالصدر الأول والثاني مع الإمام موسى الصدر، والمطهرى والبهشتي ومفنيه .. وفي مقدمتهم الإمام الخميني - وظل العبه على كاهل أمثالنا أن يتحملوا المسؤولية، فكل الحركات الكبيرة في تاريخ الإنسانية بدأت قرارات صفيرة ومحدودة.

والى يوم آن الأوان للتفيريين أن يخرجوا من مرحلة الدفاع والخوف على الذات إلى مرحلة الهجوم (العلمي الأخلاقي)، أن ييرزوا كقوى ضفت، تساهم في صنع الواقع إن شاء الله تعالى، بدل أن يظلوا ملاحظين في قفص الاتهام داخل مجتمعهم الديني، كانت هذه خلاصة لأساسيات الورقة، والأفكار والمقترنات هنا كثيرة جداً،

﴿إِنَّ أَرْبَدَ الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَهْلِكُمْ إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِنَّهُ أَنِّي﴾.

ندوة: علم الكلام الإسلامي،

ومشروع الدفاع العقلاني عن الدين

القسم الأول

د. ملكيان، د. لفنهماوزن، د. أعوازي،
الشيخ جعفر السبحاني، د. داوري (*)

ترجمة: حيدر حب الله

تفكيك مقوله «الدفاع العقلاني عن الدين» —————

• ما هو المراد بالضبط من «الدين» و«العقل» في مقوله: «الدفاع العقلاني عن الدين»؟

ملكيان: لا بد لنا - بداية - من الإشارة إلى أن اتباع أي دين أو مذهب يعتبرون شخصاً ما أو أشخاصاً معينين فوق النقد والمساءلة، أي أنهم يرونهم مقدسين وحجّة، وهذه القناعة تتكون لدى أتباع الديانات لسبب أو لمجموعة أسباب مجتمعة، مما يجعل

(*) د. مصطفى ملكيان أستاذ جامعي بارز، وأحد أكبر منظري الإصلاح الديني في إيران، يحمل نزعة إيمانية لا ترکز على مفردات العقيدة بقدر مبدأ العلاقة الروحية مع الله، له نقد على نظرية القبض والبسط للدكتور سروش، وهو مترجم عن اللغات الأجنبية، أما الدكتور محمد لفنهماوزن، فهو باحث أمريكي مسلم، وأستاذ في جامعة الإمام الخميني في إيران، أما الدكتور غلام رضا أعوازي فهو أستاذ الفلسفة الفرنسية في جامعة طهران، وكانت له حوارات عدّة مع المستشرق هنري كوربان، وأما الشيخ جعفر السبحاني فهو من أبرز علماء الكلام المعاصرین في إيران، وصاحب مؤلفات كثيرة جداً، وأما الدكتور رضا داوري فهو أستاذ الفلسفة الفرنسية في جامعة طهران، ورئيس مجمع العلوم الإيرانية.

تعاليم هؤلاء المقدسين ونظرياتهم وأحكامهم متعلقة عن الاستفهام أو التساؤل، وقد نسبت لهذا الشخص أو الأشخاص الكثير من الكلمات والمواقف، كما أن الأمر ما يزال ناشطاً على هذا الصعيد، ولا شك أنه من غير الممكن الجزم بصدور هذه الكلمات والمواقف جميعها صدوراً وفعلياً حقيقةً منهم، إن هذا اليقين يبدو غير منطقي بالنسبة إلينا، ومن هنا تبدو أهمية التمييز بين الكلام الصادر عنهم وذاك غير الصادر، بل هو موضوع ومحجول عليهم، وهي عملية غير ممكنة دون طلب العون من منهاجيات العلوم التاريخية، وهي خطوة يجب أن نعترف بأنها لم تتم بشكل كامل بعد في أي دين أو مذهب.

وعلى أية حال، يمكننا تسمية مجموعة القضايا المحرز صدورها - بعد إعمال مناهج البحث التاريخي - عن تلك المرجعيات المتعلقة عن النقد والمساءلة في دين ما.. يمكننا إطلاق اسم الدين عليها، من هنا يكون المراد من «الدين» في موضوعة «الدفاع العقلاني عن الدين» - أولاً وبالذات - مجموعة القضايا المعتبرة مقدّساً من وجهة نظر المتدينين، كما أنه - ثانياً وبالعرض - مجموعة اخريةتان من القضايا هما:

- ١- الفرضيات والأحكام المعرفية والوجودية المسبقة القائمة تلك القضايا عليها.
- ٢- لوازم ومستبعات تلك المجموعة من القضايا.

وعليه، يمكننا القول في المحصلة النهائية: إن المراد من الدين هنا مجموعة القضايا المقدّسة وبناءاتها القبلية ولوازمها الناجمة عنها.

أما «العقل» فالمقصود منه هنا مجموعة العلوم والمعارف المتكوّنة عبر السبل العادلة لاكتساب العلم وتكوين المعرفة، أي عن طريق الحس والتجربة (أعمّ من الحس الظاهر والحس الباطن)، وكذلك عن طريق التفكير وممارسة الاستدلال، والنقد التاريخي المنهج.

هذه التوليفة من العلوم والمعارف تخضع لفعل نقدي مرکز ومن ثم لعملية تصويب (stification) على أساس مناهج العلوم التجريبية، والرياضية، والمنطقية، والفلسفية، والعلوم النقلية والتاريخية.

لغتهاوزن: يرتبط المقصود بمفهولة «الدفاع العقلاني عن الدين» ومجمل

التوليفات والمجموعات الراجعة إليها بالسياق الذي يتم استخدامها فيه، فالمراد من الدين عموماً في مباحث الكلام الفلسفى أو فلسفة الدين في الغرب «الاعتقاد بالله الأحد»، وبالرغم من وجود أديان غير توحيدية كالبودية، إلا أن المعنى منها أكثر بموضوع الدفاع العقلاني عن الدين هي الأديان التوحيدية.

المقصود بالمذهب Teism - طبقاً لدائرة المعارف الفلسفية - الاعتقاد بالإله الواحد الأحد الذي هو: أ - شخصي، ب - لائق بالعبادة، ج - منفصل عن العالم، د - فعال فيه على الدوام، ويدعى جون هيغ بأن هذه الكلمة تعنى بالدقة الاعتقاد بالإله الواحد، إلا أن هذه المفردة تستعمل عموماً للدلالة على الاعتقاد بإله إنساني، وينبغي ريتشارد سوينيـنـنـ اعتقاداً بأن الإنسان المنتهي لهذا المذهب هو ذاك المعتقد بإله هو شخصي لا جسم له، أي روح أزلية وأبدية، مختار، قادرة على فعل أي شيء، عالمة بالأمور كافية، هي خير كامل، ذات (موضوع) في معرض العبادة والإطاعة الإنسانية، خالقة، حافظة لعالم الوجود.

وعندما ينشغل ج. إل. مكى في تحليل موضوع الإلحاد يؤيد تعريف سوينيـنـنـ المتقدم، والجدير ذكره والانتباه إليه هنا أن هذه التعريفات برمتها تحتوي على عنصر مشترك وهو أنها تستلزم الاعتقاد بإله شخصي.

لقدحظى تفسير شخص الأقئوم في أوساط المتكلمين المسيحيـنـ في القرون الوسطى بحـيزـ كبيرـ منـ الـ بـحـثـ وـ الـ درـاسـةـ، ذلكـ أنـ اـعـتـقـادـ بـوـحـدـانـيـةـ اللهـ فيـ عـيـنـ كـوـنـهـ ثـلـاثـةـ أـشـخـاصـ (أـقـئـومـ - إـنـسـانـ)ـ كـانـ قـائـمـاـ فيـ الوـسـطـ مـسيـحـيـ فيـ إـطـارـ تـفـسـيرـ مـقـولةـ التـثـلـيـثـ الـمـعـرـوـفـةـ، إلاـ أنـ هـذـاـ معـنـىـ لـكـلـمـةـ «ـالـشـخـصـ»ـ لـاـ تـتـصـلـ اـتـصـالـاـ مـبـاشـراـ بـتـعـبـيرـ «ـشـخـصـ أوـ إـنـسـانـ»ـ المتـقـدـمـ الذـكـرـ، إذـ إنـ معـنـىـ إـنـسـانـيـ فيـ اـسـتـخـدـامـاتـ المـتـكـلـمـيـنـ مـسـيـحـيـنـ إنـمـاـ يـجـريـ تـداـولـهـ فيـ مـقـابـلـ ماـ يـقـعـ تـفـسـيرـاـ غـيرـ إـنـسـانـيـ لـلـأـلوـهـيـةـ، حيثـ يـتـعـاـلـ بـوـحـدـةـ وـتـشـابـهـ طـبـقاـ لـهـ بـيـنـ الـوـجـودـ غـيرـ المـتـاهـيـ معـ الـوـجـودـ الـبـحـثـ وـ الـصـرـفـ وـ الـمـضـضـ، أوـ الـكـمـالـ الـوـجـودـيـ أوـ الـوـحـدـةـ الـأـفـلاـطـوـنـيـةـ الـمـحـدـثـةـ أوـ حتـىـ الـعـدـمـيـةـ وـ الـلـاشـيـئـيـةـ.

عندما يعي الإنسان معنى هذا المذهب السائد في أوساط المتكلمين وال فلاسفـةـ

الغربيين يمكنه أن يدرك جيداً أن أي بحث عنه يفترض أن يكون مثار بحث في الوسط الإسلامي ومداعاة للملاحظة والدراسة، ذلك أن فئات بين المفكرين المسلمين الكبار - وعبر قرون متعددة - يقترب تصورها لله تعالى من التصور الإنساني الشخصي في مدلولاته المسيحية، والذي يبدو لنا أن الفلسفه والعرفاء هم من كانت لديهم تصورات عن الله تعد في منظومة مفاهيم المتكلمين الغربيين تصورات غير إنسانية شخصية.

وليس موضوعنا هنا الحديث عن رد جماعة من المفكّرين من أمثال الفارابي وأبن سينا وأبن عربي وصدر المتألهين للتّصور الإنساني الشخصي لمفهوم الله عبر الاستعانت بنظريات من قبيل حقيقة الوجود، إنما الإشكالية في أنهم كانوا يقولون بعدم وجود تناقض أو تعارض بين تصور الله بوصفه محبّاً للإنسان، مراقباً له، مشرفاً على كافّة أموره، وبين تصوره موجوداً متعالياً جداً عن أي أمر يخضع للتّصور الإنساني.

وفي الحقيقة، إن هذه الرؤية التي يمكنها أن تدرك الله من زوايا مختلفة إدراكاً ناقصاً، هي امتياز خاص بالتصویر القرآني عن الألوهية، وهو تصویر تم شرحه في كلمات النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام، وقد شرح الإمام الخميني هذا التّصور شرحاً جميلاً ورائعاً في تفسيره لسورة الحمد، مبدياً اعتقاداً بأن الاختلافات التي تظهر لنا في توصيف الله تعالى بين الفلسفه والمتكلمين والعرفاء إنما هي اختلافات لفظية بحتة، ترجع إلى نمط البيان وأسلوب التعبير، ومن ثم فلا توجد أية اختلافات جوهرية بين هذه الفئات.

وأرى أن التأكيد على هذه النقطة يحوز أهمية خاصة، وهي أن ما يريده المسلمون من «الدين» يشمل مفهوماً لله أوسع نطاقاً من ذاك المفهوم الذي تستوعبه التعريف الغربية المعاصرة عن الدين.

المسألة الأخرى التي تجدر ملاحظتها لدى تحليل المقصود من الدين، وهي أن هذه النظرية لا تشمل الشريعة الإلهية، فكيف يجعلها منهجاً للحياة؟^{١٦}
أمّا الكفار (الملاحدون) الذين ينتقدون على الدوام عقلانية الإسلام، فإنّهم

يركّزون انزعاجهم - فيما يظهرونه - على الأحكام الإلهية أكثر من الاعتقاد بوجود الله نفسه، إنّهم يعتقدون أنّ الإسلام إذا كان ديناً جيداً وحسناً فإنما هو كذلك للعرب في القرن السابع الميلادي، إن الإسلام - من وجهة نظرهم - غير منسجم ولا متاغم مع حقوق الإنسان، إنه يستسيغ الظلم للنساء، وبذلك حرية التعبير دون قيامة، وفي النهاية: إنه دين غير ديموقراطي ولا ...

وبعبارة موجزة: إن الحملة العقلانية التي يشنّها الغربيون على الإسلام أو أولئك المتأثرون بالأفكار الغربية تمرّكز - بشكل أكبر - في مجال فلسفة الأخلاق، والفلسفة السياسية - الاجتماعية أكثر مما بات يُعرف في الغرب بفلسفة الدين.

إنّ مباحث فلسفه الدين في الغرب تتمحور حول مقوله: الله موجود، وأنه يمكن إدراكه كالروح المتعالية، لكن على صورة إنسان عاري من الجسم كما يطرحه علم الكلام المسيحي المعاصر، وذلك على خلاف ما كان عليه الحال عند القدماء في الحقبة القروسطية، إنّ أكثر فلاسفة الدين المسيحيين المعاصرين يرون الله جوهراً وذاتاً تبقى على مرور الزمان وتصرّم الأوقات، إنّ تصور الله ذاتاً في سيرورة داخل الزمان مع مخلوقاته يلقى ترحيباً لدى الكثير من المفكّرين المسيحيين المعاصرين، بل يذهبون إلى اعتباره مستوحى من الكتاب المقدس أكثر من كونه مستقى من النزعات الفلسفية وأراء الأفلاطونية المحدثة، رغم أنّ الكثير يرفضون نسبة مفهوم الذات والجوهر إلى الكتاب المقدس، إنّ موقف الملحدين في هذا المجال يتمثل في لا معقولة الاعتقاد بموجود يجلس في السماء (الملائكة) على العرش.

إنّ الإنسان المسلم ربما يوافق الملحد في إنكار تلك الصورة المسقطة على الله بوصفه فيها إلهاً ذا طابع إنساني، تلك الصورة التي يواافق عليها جملة من الكتاب المسيحيين، كما ربما يواافق المسيحيُّ الملحد في رفض اللاهوت السلبي الموجود عند المسلمين بهدف الإعجاز عن فهم الله تعالى وتصوّره حق الإدراك.

أما مفهوم العقلانية الموظف في قوله: «الدفاع العقلاني عن الدين»، فلا بد لنا فيه من تجنب التورّط اللاواعي في اتخاذ المقولات الأجنبية عن الإسلام، وممارسة المزيد من الدقة في هذا المجال، فرغم إمكانية أن يفهم كل من المسلم والمسيحي

والملحد بعضهم بعضاً لدى الحديث عن مقوله العقلانية، إلا أن ثمة امتيازات وتمييزات دقيقة وهامة في طبيعة استنتاجاتهم وتصوراتهم للعقل الذي يحظى عند الفرقاء الثلاثة بأهمية بالغة.

فمن وجهة نظر الملحد، تعني المناهج العقلانية عادةً العلوم الطبيعية والنظرية التي تحدد أفق ودوائر العقلانية نفسها، إنَّ منكري وجود الله ربما يعرضون المعتقدات الدينية للنقد والتقويم في حالتين:

الأولى: ربما يدعون أنَّ الدين يستدعي مجموعةً من الاعتقادات والتصديقات التي تتناقض مع المناهج العلمية أو مع المكتشفات العلمية، وكمثالٍ على ذلك، ربما يذكرون أنَّ الدين يتطلب اعتقاداً بخلقٍ حصلت عبر أيام ستة، فيما تعطينا أفضل الشواهد الموجودة والمتوفرة تصوراً مختلفاً تماماً، فالأرض وحدها استغرق تكوئها ملايين السنين، وكمثالٍ آخر أيضاً، قد يدعى الملحد أنَّ الدين يحثُّ أنصاره على اتخاذ مبادئ وأصول لازمة تجنب تلك الأصول والمبادئ المرعية الإجراء في العلوم وتختلف عنها، فالمفكرون الدينيون يبدون - في الغالب - اعتقاداً بأنَّ العالم المادي نوع من التجلي والظهور، فيما يرى الملحدون أنَّ هذا التصور مخالف للأصول العقلانية العلمية.

في المقابل، ينكر الكثير من المفكرين المسيحيين - لا جميعهم - فرص الدفاع العقلاني عن الدين؛ انطلاقاً مما يسمونه مقام تنزيل العقل، ويقصد هؤلاء من ذلك أنَّ الذات البشرية المدنية تلوّث عقل الإنسان إلى حدٍ أنها تعجزه حتى عن ممارسة فعل الإدراك الصحيح، فكيف بإثبات الكثير من الحقائق الدينية الهامة؟ وهذا الموقف من العقل الإنساني يكتسي نزعةً إيمانية، تلك النزعة التي تذهب إلى الاعتقاد بأنَّ وجود الله سبحانه يجب أن تقبله على أساس الاعتقاد، دون أن يكون العقل قادرًا على ممارسة أي نوع من أنواع الإرشاد أو التوجيه في هذا المضمار.

إننا نجد في التراث الإسلامي رؤيةً تختلف تمام الاختلاف في موقفها من العقل عمما يذهب إليه المسيحيون أو الملحدون المعاصرون، إلا وهو الإقرار بنوع من الفهم القائم على العقل والمرتكز عليه، مما أشار إليه القرآن الكريم، أو ما جاءت الرواية

فيه في الكتاب الأول من أصول الكافي، وهذا النوع من الوعي والإدراك العقلي لا يتحدد بالمناهج المعتمدة في العلوم الطبيعية، ولا تلك المرعية الإجراء في العلوم النظرية، كما ولا تلك الخاصة بقوانين المنطق الأرسطي أو ما بعد الطبيعة الأرسطية. حاشا أن يتعارض العقل والقلب كما يدعوه الإماميون المسيحيون، لقد وصف العقل - نوعاً - في الموروث الإسلاميABA للقلب ورعاياً، بل لقد سبق في بعض النصوص مع الروح العقلانية - أي النفس الناطقة - مساقاً واحداً.

وإذا عدنا مرة أخرى إلى الموروث الإسلامي، للاحظنا أنه يخصّص قدرة الإدراك الحقيقية الذي تعجز الحواس الظاهرة عن وعيه بكلّ من العقل والقلب على السواء، فالعقل غير ساقط عن درجة الاعتبار كما يقال في التراث المسيحي، كلّ ما في الأمر أن النفس الآدمية تتخد من هذا العقل مسافة نتاجة خضوعها في الغالب لتأثيرات البدن، وهي - من هنا - تبدو عاجزة عن فهم أهمية البصيرة التي يوفرها العقل للذات الإنسانية.

إن هذه الحقيقة تخالف ما يتوهّم به بعضهم من تناقض العقل في المنظور الإسلامي مع منهاجيات العلوم الطبيعية والإنسانية، فالأمر ليس كذلك، إنما يشتمل العقل في الإسلام هذه المناهج، بل يتعدّاها إلى مستوى أكثر رقياً.

إن هذا الوضع الخاص إنما حصل في الحقبة المعاصرة في الغرب، حيث لم تعد يوجد اتفاق في وجهات النظر حول المعايير العقلانية أو فلسفة الأخلاق^(١).

من هنا، لا ينبغي استغراب انعدام الاتفاق ما بين الفلاسفة الغربيين حول المقصود من مقوله «الدفاع العقلاني عن الدين»، وكما تحوز معرفة هذا الأمر على أهمية، كذلك الحال في ضرورة أن نعي وجود امتياز جديّ ما بين مفهوم العقل في التراث الإسلامي ومفهومه المستعمل عند المسيحيين والملحدين.

أعوانِي: الدين خطاب الله للإنسان عبر الوحي، وعليه فله جانبان: أحدهما إلهي، والآخر بشري، بمعنى أن أحد الطرفين هو الله، فيما الطرف الآخر هو الإنسان نفسه، وهذا معناه أنه المواجهة التي تقع بين الإنسان والله، أي بين المقيد والمطلق، أما العقل فهو جوهر شريف في وجود الإنسان يدرك به هذا البشريُّ الحقائق ويفهم من

خلاله أيَّ معنى، ففهم المعنى ووعي المعاني هو فعل العقل، وبفهم المعنى - والذى يقصد منه وعي وإدراك المعاني الكلية - يمتاز الإنسان عن سائر الحيوانات.

أما علاقة الدين بالعقل، فيمكن تفسيرها بأنَّ الدين - بوصفه كُلَّاً واحداً - مندرج في مقوله المعنى، بدءاً من أصول الدين وعقائده كالتوحيد، والنبوة، والمعاد، والعدل، والإمامية، وحتى فروع الدين.. إنها برمتها حقائق قابلة للفهم، لكن لا بد لنا هنا أن نعرف أنَّ للعقل نفسه مراتب ودرجات، فليس العقل هو ما يطلق عليه عوام الناس كلمة العقل، إنَّ هذا العقل هو العقل الخارجي، هو ظاهر العقل، أو فلنقول: هو العقل الظاهر أو العقل العضوي، أما باطن العقل فهو العقل الإلهي، والعقل الكلّي، وهذا العقل هو ما أكدَّت عليه الأديان وجاء ذكره في القرآن الكريم، إنَّ هذا العقل الإلهي هو الذي يسهم إسهاماً ممِيزاً في وعي المعاني الدينية وحقائقها.

إذا كان العقل الجزئي أو الاستدلالي أو البحثي غير مستند إلى العقل الكلّي والوحوي فما أكثر ما يعارضه، تماماً كما حصل في الغرب الحديث بعد عصر النهضة، حيث أنكَرت الأصلية الدينية والحقائق الوحيانية اعتماداً على العقل العقلي، أما لو كان المراد من العقل ذاك العقل الكلّي، أو العقل القدسي، أو العقل الإلهي فإنه سوف يكون قادرًا على فهم حقائق الوحي، فيشتَّق طريقه واثقاً نحو كشف أسرار الكلام الإلهي ورموزه ولطائفه، بل يكون هو المخاطب بالوحوي الإلهي، والموجه إليه الثواب والعقاب.

داوري: إنَّ الدفاع العقلي عن الدين يعني ردَّ شبهات أهل الشبهة وإقامة الدليل بقصد إثبات أصول الدين وأركانه، وهو ما يشتمل - في الحقيقة - تمامَ أبواب علم الكلام وفضوله، وعليه أرى أن نسأل عن أنَّ علم الكلام عن أيَّ دين يدافع؟ وما معنى العقل في علم الكلام؟ وكلا هذين السؤالين هامان وأساسيان، إذا سلطنا نظرنا على اختلاف معاني الألفاظ في الموضع المتعدد فسرعان ما سنقع في ورطة المغالطة أو سنحرِّم من ممارسة الدقة في الفكر على الأقل، إنَّ أولئك الذين يصرُّون دائمًا على حمل كلمتي العقل والتعقل على الفلسفة أو إحدى مظاهرها وأشكالها لا يقدمون خدمة للعقل أبداً.

نعم، فما هو الدين في علم الكلام؟ وما معنى العقل؟ فإذا كان المراد من الدين هو ما يفهمه الجميع منه أو كان المتكلم بقصد الدفاع عن دين العامة من الناس لما كان يجدر بالغزالى (٥٠٥هـ) أن ينعت المتكلمين بقطاع الطرق، ولما قال رشيد الدين الميدى: إن علم الكلام هلاك ومهلكة^(٢)، أو: إن علم الكلام هو ما عناه الله سبحانه بقوله: ﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لِيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَانِهِمْ﴾، أو ما جاء من قوله: ﴿زُخْرُفُ الْقَوْلِ غَرْوَرًا﴾، وهذا هو ما قاله: ﴿وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعُ لِفَوْهُمْ﴾ وهو تحية لنص الكتاب والسنّة.. ومعرفة هذا العلم هو عين الجهل، يقول الشافعى: «العلم بالكلام جهل، والجهل بالكلام علم»^(٣).

من هنا يعرف - بدرجة أو بأخرى - معنى العقل في علم الكلام، لا أقلّ لدى فريقٍ من أهل العلم والدين والبصيرة، جاء في كشف الأسرار: «والبحث والاجتهد، أو هوى العقل الاستحسان» إننا نرى في هذا النص كيف وضع استحسان العقول وهوى النفوس في مقابل الاجتهد الذي هو «إقامة الحجّة، وطلب الحق، وكشف الشبهة»^(٤).

وعليه، فالعقل في علم الكلام عند الميدى ليس إقامة الحجّة وطلب الحق وكشف الشبهة، رغم أنّ هذه جميعها مما يدعى به المتكلم، فإذا كنتم تعتقدون بقدرتهم على ممارسة دفاع عقلاني عن الدين أو أنّ ثمة علم كلام آخر يغاير في حقيقته وبنيته علم الكلام القديم فهذا أمر آخر، إنّ هذا المقدار من التشكيك أو الدغدغة في معنى الدين والعقل لا يقبله الكثيرون، ذلك أنّهم يقولون: إنّ العقل قوة الاستدلال، أما الدين فيراد منه الاعتقاد بالأصول والعمل بأحكام الفروع، أي الشريعة.

بذلك، لا ينفي لأى معتقد أو مؤمن مناهضة علم الكلام، ذلك أنّ رد الشبهات وإثبات أصول العقائد أمر واجب في حد ذاته، والمهم في هذا المضمار - أي مضمار رفع الشبهات وإثبات أصول الدين - تحديد ما هو ذلك الذي نسعى لرفعه؟ أو ذاك الذي يبذل المتكلم جهده لإثباته؟ وكيف يفي المتكلم بمسؤولية الدفاع عن الدين؟ وما هي النتائج المتربطة على عمله هذا؟ والمهم في زماننا هذا أن نعرف أنّ سمع العالم إلى أي حد

منصت للدفاع العقلاني عن الدين بصورته المتداوية في علم الكلام^{١٥} إن هذا السؤال يأخذ منه ب بصورة خاصة عندما نركّز نظرنا على جهود متكلّمي أوروبا المعاصرين. لقد ركّز متكلّمو أوروبا على التفسير والتأويل، مستعيضين بذلك عن الجدل التقليدي الذي كان سائداً بين المتكلّمين من قبل، وقد ظهر إحساس مشابه لدى فرقاء من أهل العلم والفضل المسلمين، إذ أحسوا بلا جدوايّة المساجلات الكلامية العتيقة، بيد أنّهم - في غالبيّهم - تصوّروا أنّه بالإمكان منع الاعتقادات الدينية مزيداً من الاستعكّام عبر ممارسة نوع من التطابق والانسجام بين الدين من جهة والعالم المتقدّم وما يحمله من علوم ومناهج بحثية حديثة من جهة أخرى، فإذا ما أطلقنا على مثل هذه الخطوات مصطلح «الدفاع العقلاني عن الدين» فإنّ جوابي عن سؤالكم السالف الذكر هو أنّ الدين سوف يخرج بذلك عن حقيقته وتكوينه، بل سينتحوّل العقل نفسه ويبتلي بالانحصار والتضييق حتى يغدو - كما قال برغسون - مجرد مباین للمادة.

سبحانی: الدين معرفة ونهضة متعددة الأغراض والجوانب، تحوّل منحى التكامل في أبعاد أربعة هي: إصلاح الفكر والعقيدة، وتربيّة المبادئ الأخلاقية الإنسانية السامية، وتجويد العلاقات الاجتماعيّة القائمة بين أفراد المجتمع، واستبعاد مختلف أشكال الإجحاف والتمييز اللامبرّر.

إن هذه الأبعاد برمّتها تكتسي ثوب التحقق والوجود على ضوء الإيمان بالله تعالى، ونحاول هنا طرح هذه الأبعاد كافية بشكل مختصر ومكثف.

١- الإصلاح الفكري

لا يتستّى لعقل الإنسان أن يفرغ من محتوياته، فلا يقدر على العيش بلا عقيدة أو انتفاء، إن الدين يقول هنا: إن عالم المادة المتلاطم الفياض هو عالم مخلوق - من حيث وجوده ومن حيث نظامه - موجود أعلى وأرفع، ذلك الموجود الذي أبدع المادة نفسها ومنحها نظامها وكينونتها.

ويصاحب عقل الإنسان وذهنه أسئلة ثلاثة على الدوام، وهذه الأسئلة الملحة هي:
من أين أتيت؟ ولم؟ وإلى أين سأذهب وأصير؟

ولكل واحد من هذه الأسئلة الثلاثة جواب واضح بالنسبة للإنسان العارف بالله المؤمن به، فيما يفقد جماع هذه الأسئلة والاستفهامات جوابه في المذهب المادي، ومن هنا بالضبط يلزمنا القول: إن للدين أبعاداً متعددة، وأن واحداً من هذه الأبعاد هو صلاح الفكر نفسه.

وبمقارنة محتويات المدرستين الإلهية والمادية، يمكن القول: إن الفكر يمتلك في ظل الدين تكاملاً ويدعو ذاته الناضجة، فيما يكتفي مضمون المذهب المادي إبهام بهيم وجهل مستشر وفقدانوعي شامل، بل لا معقولية أحياناً، إذ كيف يمكن التصديق بأن مادة هذا الكون قد منحت ذاتها نظماً ونظماماً؟!

ب- تعميم المبادئ الأخلاقية

يعد الدين دعامة هامة للأصول والمبادئ الأخلاقية، ذلك أن مراعاة المبادئ الأخلاقية تصاحبها سلسلة من مظاهر الحرمان، فالتضحيّة والفساد مثلاً، وكذلك مساعدة المحتاجين، ورعاية الأمانة... وكل واحدة منها مبدأ إلحادي مسلم، لا يخلو واحد منها من المصاعب والمتاعب والعذابات، فكلّما أصلحنا الفكر عبر الدين، وتذكّرنا أن الله تعالى قد أمر بمراعاة الأصول الأخلاقية، بل أرّمنا بها بجعلها على صورة فرضٍ وتکلیفٍ، واضعاً مقابل كلّ مخالفة تقع عقوبةٍ وجراً... تحولت الأخلاق إلى وظيفةٍ دينية، وغدت - من ثم - في حركة ذاتية نحو التحقق والوجود، وفي غير هذه الحالة لن تكون الأخلاق سوى مجموعة توجيهات وتوصيات ليس ما يضمن تنفيذها على أرض الواقع، فيأخذ بها فريق ويرى حقها فيما يدرّها فريق آخر عرضة لتصفّف الرياح أو يضعها تحت قدميه.

ج- تحسين علاقات أفراد المجتمع

وكما يكون الدين سندًا للأخلاق، فهو كذلك دعامة للمبادئ الاجتماعية أيضاً، فالمبادئ الاجتماعية تعتبر - لدى الأفراد المتندين - تكليفاً مقدساً ووظيفة دينية، أما عند غيرهم فلن تكون هذه المبادئ مضمونة التنفيذ والإجراء سوى في صورتها القانونية وتحت سلطة رجال الشرطة والقوى الأمنية والعسكرية، أما حيث لا تمتدّ يد السلطة المادية الدينية فإنَّ الأصول الاجتماعية والقوانين الوطنية الداخلية

ليس ما بضم تحققها على أرض الواقع، وما نقوله يتضح بجلاء بأدنى مراجعة لحياة الناس غير المتدلين.

د - إلقاء مختلف أشكال التمييز الظالم

يعتقد المتدلين أن أفراد البشر كافة كأسنان المشط الواحدة، فالجميع مخلوق لله تعالى، إذاً لماذا التمييز؟! ولماذا تمتلئ بطون فريق من الناس فيما ينام فريق آخر فارغ البطن خائراً من الجوع؟!

وهنا، نجد أنفسنا مضطرين - بعد ذكر هذه الأبعاد الأربعية للدين - للإشارة إلى أمرين:

الأول: لا يتسع لأي دين أن يتحقق هذه الأبعاد الأربعية في الحياة الشخصية والاجتماعية للإنسان، وليس هناك من دين قادر على ذلك إلا إذا اعتمد على العقل أو شاد بناءً عليه، وإنما فإن هذا الدين لن يكون سوى حفنة من الخرافات المقدسة، والرهبانية الزائفة، والانعزاز عن الحياة بمعناها الإيجابي، والنزوع الصوّفي السلبي، مما نرى نماذج له في الحياة الغريبة الآلية، وإذا ما حكم فريق على الدين بأنه معيق للرقي والقدم أو داع إلى الرجعية الجاهلية والتخلف فإن نظره لن يكون حينئذ سوى إلى مثل هذه الأديان التي جرت وراءها عواقب وخيمة على البشرية.

الثاني: إن الدين يلغي التمييز لا الاختلاف، فالاختلافات ذات الطابع الإيجابي والتي تقوم بين أفراد المجتمع ليست بالتي يمكن إغاؤها، أمّا الاختلافات القابلة للإلقاء والإبعاد فهي تلك التي لا تتبع من الفطرة الإنسانية والطينة البشرية، وإنما تفرضها السلطة والقدرة ومظاهر الجبر والقهر والإلزام السلبي.

أما ما يرجع إلى الشق الثاني من السؤال حول تحديد العقل وما هو؟ فالجواب عنه: إن العقل هو ذاك الإدراك اليقيني الذي يفرض ذاته في مراحل إثبات الذات الإلهية والصفات والأفعال كذلك، العقل المصاحب للدين، أمّا العقل الرياضي فهو أمر آخر لا ارتباط له بالتوظيف الديني للعقل.

إن العقل الذي يمكنه تأييد الدين ومساندته، ومنحه المزيد من الاستحكام والوثيق هو معرفة للعالم بوصفه واجب الوجود، ومن ثم معرفة لصفاته وأفعاله، ومن

ال الطبيعي أن يكون لمعرفة الأفعال أسس ومبادئ خاصة.. إنَّ هذا العقل يرافق الدين على الدوام ويصاحبـه.

العقل وأزمة الشرعية المنطقية

• هل تعتبرون حجية العقل ذاتية أم شرعية؟ وما هو الدليل؟ لا نقع في ورطة الدور إذا ما شدنا قضايا من نوع «العقل طريق موصل للواقع» أو «الاستدلال العقلي معتبر» على العقل نفسه؟!

داوري: لقد وضعتـم - بسؤالكم هذا - الطرف الآخر في معضلة يصعب التحرر منها أو الانفلات، فالعقل حجة في الموضع كلـها والحالات بأسرها، في كل مكان وكل شيء، لكن العقل لا يتبدى دائمـاً وفي الموضع كلـها على صورة واحدة، وإنما يكتسي ظهورات وصور ومعانـي مختلفة، ويمكن لهذا العقل أن يكتسب شهادة صحتـه وصوابـه عندما يحكم في أشياء يمتلك معها تابـساً وسـخـيـة، وعندـها ستكون حجيـته ذاتـية.

مثلاً، حجية العقل الرياضي حجية ذاتـية، لكن ماذا نقول عندما لا تكون الحجـية ذاتـية؟

إنـ الحـجـيةـ الذـاتـيةـ والـحـجـيةـ الشـرـعـيـةـ لـلـعـقـلـ مـحـفـوظـتـانـ فيـ مـجاـلـهـماـ لـاـ تـنـاقـشـ فيـ ذـلـكـ، إـلاـ أـنـنـيـ أـعـتـقـدـ بـأـنـ الحـجـيةـ تـبـتـ لـلـعـقـلـ فـيـ بـعـضـ المـجـالـاتـ دـوـنـ بـعـضـهـاـ الآـخـرـ، وـمـنـ ثـمـ فـإـذـاـ نـفـذـ الـعـقـلـ فـيـ أـحـكـامـهـ تـلـكـ الـمـسـاحـاتـ الـتـيـ لـاـ تـمـتـ إـلـيـهـ بـصـلـةـ فـإـنـ تـدـخـلـهـ هـذـاـ يـكـونـ فـضـولـيـاـ، إـنـ السـؤـالـ الـذـيـ تـفـضـلـتـ بـهـ إـنـمـاـ يـمـكـنـنـيـ الـجـوابـ عـلـيـهـ عـنـدـمـاـ أـعـتـرـ الـعـقـلـ أـمـرـاـ وـاحـدـاـ وـثـابـتاـ، بـعـنـيـ أـنـ يـكـونـ هـوـ دـائـمـاـ وـفـيـ كـلـ مـكـانـ وـعـنـدـمـاـ الـأـفـرـادـ كـافـةـ، أـمـاـ فـرـانـسـيـسـ بـيـكـونـ الـذـيـ كـتـبـ «ـأـرـغـنـونـ»ـ وـرـيـنـيـهـ دـيـكـارـتـ الـذـيـ عـلـمـ الـمـنـاهـجـ الصـحـيـحةـ لـاـسـتـخـدـامـ الـعـقـلـ وـأـنـصـارـهـماـ وـخـلـفـهـماـ فـقـدـ كـانـواـ جـمـيـعاـ مـظـهـراـ لـعـقـلـ آـخـرـ مـفـايـرـ لـعـقـلـ الـقـرـونـ الـوـسـطـيـ.

إنـيـ لـاـ تـحـدـثـ هـنـاـ عـنـ وـجـهـةـ نـظـرـ أـوـلـئـكـ الـذـينـ يـرـوـنـ الـعـقـلـ قـدـمـاـ خـشـبـيـةـ غـيرـ مـكـيـنـةـ وـلـاـ مـسـتـحـكـمـةـ، إـلاـ أـنـنـيـ لـاـ أـظـنـ أـنـ الإـقـرـارـ بـأـنـ الـعـقـلـ فـيـ الـمـدـرـسـةـ الـعـقـلـانـيـةـ نـصـوـصـ مـعاـصرـةـ.ـ السـنـةـ الـأـوـلـىـ.ـ الـعـدـدـ الـرـابـعـ.ـ ذـرـيفـ ٢٠٠٥ـ مـ

الجديد مختلف عن العقل البرهاني أمر صعب أو عسير، فالذى يذهب إلى أن للعقل حجية ذاتية عليه - في البداية - أن يعرف قصده من العقل، أي عقل هو؟ هل العقل الأفلاطونى أو الأرسطي، هل العقل الكلامى؟ عقل الفارابى أم عقل ابن سينا؟ عقل ديكارت؟ عقل كانت؟ عقل برغسون أم العقل البراغماتى؟ عقل العقلاينين المحدثين؟ هل المراد العقل المتألف مع النقل أم المضاد له والمقابل؟

السؤال الأخرى التي أثرتموها في السؤال تدور حول إثبات حجية العقل بالعقل نفسه، وقد فرضتم الدور في هذه الحال، إن أولئك الذين يفرضون للعقل حجية يؤولون في محاولاتهم هذه إلى المبادئ العقلية نفسها دون أن يثبتوا هذه المبادئ، ذلك أنها إن لم تكن بديهية فهي غير مخارجة للمقبولات وال المسلمات، من هنا قلما يجري التساؤل عن طبيعة العقل وما هو؟ والذين يتعرضون للحديث عن العقل والمنطق تكون لديهم عادة صورة - ولو مبهمة مجملة - للعقل يشيدون عليها أحکامهم.

نعم، إنهم يعتبرون هذا العقل عقلاً مطلقاً أو عقلاً أصلياً أصيلاً، دون أن يبحثوا في العقل نفسه، وما أجمل لو فعلوه، إن التحرش بموضوعة حجية العقل واعتباره دون الحديث عن معانٍ المختلفة لا يقل في مفاسده وأضراره عن فسحة المجال واسعاً لنمو مغالطات والتباسات، مما يبدل الموقف إلى عمليات اجترار وتكرار لا تندو سوى تبديل طفيف في الألفاظ والتركيب الكلasicية.

والخلاصة إن حجية العقل وعدمه أمر غير قابل للإثبات، ولللازم فهم ذلك، والمهم كيف نحقق هذا الفهم؟

أعونی: أعتقد أن حجية العقل ذاتية، ذلك أنه لو استمد العقل اعتباره من الشرع لأدى ذلك إلى اختلاف الأحكام العقلية تبعاً لاختلاف الشرائع، وأعتقد أن نفس إثارة هذا السؤال حول ذاتية حجية العقل أو استمدادها من الشرع، قائمة على حكم مسبق فرض مسلماً دون إثبات، وقد أخذ هذا الحكم المفروض جواباً عن السؤال عينه، فهذا السؤال مسبوق بافتراض تضاد حاصل بين الشرع والعقل، وأن ما يستمد حجيته من العقل لا يمكن أن يستند في حجيته هذه إلى الشرع؛ وبعبارة أخرى هذا السؤال ينبني على افتراض وقوع انفصال حقيقي ما بين العقل والشرع، والحال أن

ثمة احتمال في كون العقل والشرع ذوا حقيقة تتسم بنوع من أنواع الوحدة والاشتراك، وفقط في التفاسير العقلانية يلبس العقل كسوة التضاد والتناقض مع الشرع، أما إذا كان العقل في معناه مغايراً للتفسير السائد في أوسع مدرسة أصالة العقل الجزئي أو المذهب العقلاني، ومتماهياً مع مفهوم العقل الإلهي، ولوحظت الشريعة - بمعنى الدين - في أبعادها كافة، فإنه لن يكون هناك مجال بعد ذلك لتصور التعارض والاختلاف، بل ستغدو النسبة بينهما تلازمًا وارتباطاً.

أما السؤال: ألا نقع في ورطة الدور إذا ما شدنا قضايا من نوع: «العقل طريق موصل إلى الواقع» أو «الاستدلال العقلي معتبر» على العقل نفسه؟ فيمكن الجواب عنه من جهات مختلفة، إذ يمكننا القول مثلاً: إن هذه الشبهة شبهة منطقية شبيهة بشبهة الكاذب، فإذا أخبر شخص بأنه يقول الكذب، فلا محالة هنا من الحكم بصدقه على تقدير أنه كاذب، والحكم بكذبه على تقدير صدقه فيما قال، وعلى كل التقديرين نتورط في جوابنا عن هذا السؤال في تناقض ومقارنة، وقد قدم المناطقة أجوبة متعددة الزوايا عن هذه الإشكالية، فقولنا: «معتبر» في جملة السؤال: «هل الاستدلال العقلي معتبر» لا يعني سوى «الصدق المنطقي».

من جهة أخرى يمكن القول: إن العقل قوة إلهية، وأن السنخية لها جانب من الإطلاق والعينية، أو نقول: إن العلم والمعرفة ممكنة للإنسان، ولها بعد عيني لا مجرد بعد ذهني صرف، وفي هذه الحالة يستدعي الأمر منا أن نحكم بعينية العقل، وبإمكان نقاده، بل يمكن فرضه كياناً ذا متعلق عيني في صورته، والحديث أو الاستدلال حوله وممارسة تفكير فيه نفسه، أو نقول: إن العقل لا يملك قدرة التعقل ونقد الذات ومن ثم يغدو العلم - وفقاً لذلك - أمراً ممتعاً.

لا بد أن نوجه السؤال إلى أنفسنا: من هو المخاطب في الولي الإلهي؟ وأي قوى النفس هو المعتاب والمحدث إليه؟

من البديهي أن تلك القوة الإلهية هي ذاك العقل نفسه، ولهذا السبب كانت هناك عنابة خاصة في الكتاب الإلهي المبين بالتعقل، والفهم، والتدبّر... مما هو من لوازم العقل ذاته.

سبحانی: إن من يطرح مثل هذه الأسئلة مقرًّا - من حيث لا يشعر - بحجية العقل ومعرف بها، فإذا ما زعم شخصٌ ما أنَّ العقل لا يملك قدرًا ولا اعتبارًا فإنَّ عليه أنْ يقيم دليلاً على عدم اعتباره ومتى؟ فإذا ما قدم العقل دليلاً على عدم حجية نفسه فقد أقدم بذلك على الانتحار والقضاء على ذاته.

يحاول العقل - على الدوام - سحب النظريات إلى البديهيات وإرجاعها إليها، وعندما يبلغ البديهيات لا يملك في ساحتها ترددًا أو تذبذبًا، إنَّه يدرك هناك بوعي تام النتيجة القاضية بأنَّ ما أدركته فهو صحيح، وكما نقول في المجال الرياضي والهندسي: إنَّ العقل حجَّة، كذلك عندما لا تتوفر موضوعة تجريبية، وإنما يكون هناك جرَّ للنظريات إلى البديهيات علينا أن نقول الأمر نفسه، وكذلك الحال أيضًا في سائر المعارف والموضوعات والأخلاقيات، وغاية ما يثار عادة في مجال المعرف هو بلوغ الاستدلال مبدأ عدم التناقض، فيما تنتهي الأخلاقيات وما يتصل بالحكمة العملية إلى مجال الحسن والقبح، وبينَ عليه، فإنَّ للعقل حجية ذاتية بالطبع، وإذا ما كانت حجيته شرعية لزم الدور، ذلك أنَّ الشرع ما يزال - حتى اللحظة - غير حجة، فكيف يمكنه أن يمنح العقل الحجية والاعتبار؟^{١٦}

لقد جاء في نهاية هذا السؤال: ألا نقع في معضلة الدور لو حاولنا ممارسة استدلال عقلي لإثبات قضايا من نوع: العقل طريق موصل إلى الواقع أو الاستدلال العقلي معتبر؟

والجواب: كلا، إننا لا نقع في دور أصلًا، ولهذا فتحن نقيم دليلاً وبرهاناً على القضية الأولى: العقل طريق موصل إلى الواقع، وكذلك القضية الثانية: الاستدلال العقلي معتبر، ذلك أنه إذا كانت قضايا العقل نظرية كلَّها فإنَ الدور يسيطر على المواقف، إلا أننا نملك نافذة مضيئة وهي: رجوع النظريات إلى البديهيات.

- لا بدَّ لنا من ارجاع التجريبيات إلى البديهيات، ذلك أنها جزء من اليقينيات كما يحسبونها، إلا أنَّهم عادةً ما ينافقون في هذا الأمر، بحيث لا يعدُّون بعض التجريبيات قضايا يقينية، وهذا معناه أنَّه يلزمك أن ترجع إلى البديهيات عبر طريق آخر، أليس كذلك؟

سبحانى: إننا نعتقد التجربيات أموراً يقينية، شريطة أن نعرف التجربة تعريفاً سليماً، ذلك أن بعضهم يخلط ما بين التجربة من جهة وكل من التمثيل والاستقراء من جهة أخرى، وفي أكثر الحالات يحصل تداخل سلبي بين التجربة والاستقراء، إذ من المسلم أن الاستقراء لا يفيد يقيناً، ما لم تتم الإحاطة فيه ب تمام الأطراف ذات العلاقة بالموضوع، وهي ليست بالتي يمكن أن تحل محله.

إننا نملك في التجربة برهاناً عقلياً واضحاً، وحسب المصطلح المعروف فإن الاستقراء ليس من نوع الحكم على المماثل، على خلاف التجربة التي تخزن حكماً على المماثل، وحيث يتم في الاستقراء إجراء مقارنات بين الأمور المشابهة لذا لم يكن يقينياً، أما التجربة فإن الحكم فيها يجري تعميمه على المماثل لا المشابه، مما يفسح المجال للقاعدة العقلية اليقينية القاضية: «حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد».

• لكن هذا الحكم هو الآخر غير بدائي.

سبحانى: لماذا؟ إنه يؤول إلى مسألة صدور المعلول بلا علة؛ ذلك أنه لو اختلفت آثار المتماثلات من تمام الجهات يعلم أن لدينا أمراً موجوداً وأخر غير موجود، والا لو كان الجميع على مثال بعضهم بعضاً فلا ينبغي أن تتغير الآثار، وهنا يقال: يلزم تحقق المعلول بلا علة.

وعليه، ففصلنا التجربة عن الاستقراء جيداً، وإقامتنا الأولى على المماثلات والثانية على المشابهات، من الأمور المسلمة اليقينية.

• هذا على تقدير إمكانية وصولنا إلى حقيقة شيء ما، وادراسنا ماهيته جيداً، وعلى تقدير وجود اتحاد ماهوي بين الأطراف و...

سبحانى: إننا نكتفي باتحاد الظروف، لقد فرضنا أنه موضوع ومتماش.

• حسناً، لكن بأي شيء استدللين على قاعدة: «العقل طريق موصل إلى الواقع»؟ إن هذه القاعدة نظرية وليس بدائية، إذاً فما هو دليلها؟

سبحانى: حذراً من أن نكون سوفسatieين؛ إذ السوفساتie باطلة عندنا.

• كيف يمكننا إدراك حاق الأشياء؟

سبحانی: إنَّ ما ندركه مطابق للواقع، لكنَّ إدراكنا لا يستوعب الواقع كله، فالواقع أكثر سعةً من إدراكاتنا، تماماً كما تشاهد أنت دوران النجوم وحركتها، وأشاهد أنا ذلك، والأمر نفسه يشاهده الشيخ الرئيس ابن سينا، ويشاهده المنجم... ومن بين المسلمين أن استنتاجات كل واحد تختلف عن استنتاجات الآخر.

لغنه اوزن: حجية العقل هي موضوع الفلسفة الدائم، حيث يمكن سرد جملة أجوية حولها وفقاً لرؤى فلسفية مختلفة، إننا نلحظ اختلافاً بين الباحثين في تكوين العقل وماهيته، ولذلك لا يجدر بنا استغراب مشاهدة نظريات متعددة ومختلفة حول حجية العقل، فبعض الفلاسفة - على سبيل المثال - يذهب إلى تفسير العقل في نطاق محدود، ثم يرتب على ذلك نفي الاعتبار المطلق لهذا العقل، فالاتجاه الإيماني الذي أشرنا إليه سابقاً يحسب العقل - إلى حدَّ ما - كياناً جافاً جامداً عديم الروح، لذلك فهو يعتقد أنَّ قيمة الإيمان أرفع من قيمة العقل، وهذا الأمر يلاحظ وجوده بشكل رئيس في كتابات كيركجارد.

من ناحية أخرى، يحاول التيار الحسي التجريبي أحياناً أن يبرر اعتبار العقل على أساس إمكانية إثبات أحکامه عن طريق التجربة، وهذا ما نجده - مثلاً - في نتاجات جون ستيفورات ميل.

أما المذهب العقلي فيرى أن حجية العقل تدرك عن طريق حضوري شهودي، ونجد - على سبيل المثال - تصويراً واضحاً لموقف العقليين الإسلاميين في كتاب «أموزش فلسفة» في الدرس الثاني عشر منه، للأستاذ محمد تقى مصباح اليزدي. وثمة بحث بين المناطقة الغربيين يدور حول الأصول المنطقية المتعارفة، وهو بحث على صلة بمسالتنا هنا.

يدعى بعضهم أن القوانين المنطقية قوانين توصيفية، فيما يبدي بعض آخر اعتقاداً بأنَّ المنطق يضع بين يدي الإنسان قوانين التفكير وضوابطه، إنه يقول لنا كيف يمكننا أن نفكّر، وقد كان سبب هذا العامل القانوني الكامن في القضايا المنطقية موضوعاً للمباحثة والجدل، ودراسة مجمل الرؤى المطروحة هنا يحتاج إلى ما لا يقلَّ عن كتاب كامل.

النظيرية الأكثر جذابيةً من وجهة نظري في موضوع حجية العقل هي تلك القائمة على تلقيق يحتوي قدرًا من التشابك والتعقيد بين النظيرات المختلفة، فبالإمكان موافقة العقلانيين في أن الحجية الأولى ادعاءً عقلي قائم على الشهود العقلاني، وعلى سبيل المثال، عندما يوافق الإنسان على مبدأ التوازي الاقليدي، فإن هذا الاعتبار الأولى يعني - للوهلة الأولى - هذا التبرير القائل بإمكانية ممارسة الجرح والتعديل لهذا المبدأ في ظل ملاحظات مكثفة، وبناء عليه فإن الحجية التي يمتلكها العقل في مجال مبدأ موضع التوازي ليست مطلقة.

ويمكننا - من خلال الدراسات العقلانية - رد وإبطال النتائج الضمنية لهذا الأصل الموضوعي، ومن بينها كشف الموضوع نفسه..

يمكننا إعادة النظر في أحکامنا المبنية على الشهود العقلاني الأولى، وعبر هذا المنهاج نرى أن العقل الإنساني يمتلك قدرات ملحوظة إزاء تنظيم ذاته وبث الانسجام داخل أعضائه.

ويمكن ممارسة نقد وتقويم لبعض تلك الأصول الأولى العقلانية، وذلك على ضوء مبادئ أخرى مصاحبة للمكتشفات التجريبية والعملية، والذي يبقى من الحجية المطلقة للعقل حينئذ عدم إمكانية التخلّي عن العقل بشكل كامل أو تعريضه لنقد شامل وعام، إلا أنه - مع ذلك - يمكن تفكيك العناصر المختلفة للعقل نفسه، ومن ثم تعريضها لنقد عقلاني على ضوء المعطيات المكتسبة من المجال العملي.

والمثال المعروف الذي ينقله الأغلب لتوضيح هذا الأمر، هو مثال كواين ويقول: سبقي كالبحارة، يعيدون بنا سفنهم وهم وسط البحار وبين أمواج المحيطات، إن القيام بهذا العمل أمر غير ممكن أبداً، إلا أنه لو تم القيام بهذا المشروع خطوة خطوة فإنه سوف يكون أكثر عملية وواقعية.

أما إشكالية الدور المشار إليها في السؤال، فقد كانت هي الأخرى نقطة بحث وجدل موسّع شارك فيه أغلب المناطقة والفلسفه، فإذا فهم العقل في أعمّ معانيه الممكنة بحيث يفدو مستوىً مطلق أنواع الاستدلال وأشكاله، فيمكن حينئذ الادعاء بأن أي حكم عقلاني سيصدر حول عقلانية العقل (الاستدلال) سيكون دوراً

بالتأكيد، إلا أن استيعاب هذا الأمر مع الأخذ بعين الاعتبار عدم وجود بديل آخر أمام الإنسان، ومدى ضرورة النظر بجدية إلى هذا الموضوع .. يغدو صعباً جداً.

من هنا، تبدو لنا مسألة عقلانية العقل مشابهة تماماً لأخلاقيات الأخلاق، فإذا ما حصرنا الدليل على أخلاقيات أمر بالاستدلالات الأخلاقية سقطنا - لا محالة - في دور قاتل، إلا أن هذا لا يعني أنها نواجهه في الأخلاق أو في الموضوع المثار هنا في المسؤول مشكلة جادة، فهناك أشكال مشابهة تقع على تماس مع الجهد المنجزة لتبرير تبرير عقلاني للعقلانية، مما هو المشكل ليس العقلانية، إذ الحاجة إلى تبرير الذات خال من الدور (ضرورة أن الحصول على تبرير للذات لا يحتوي دوراً).

والأمر الأكثر إثارة في موضوع حجية العقل، هو كيفية الحكم ما بين الاستنتاجات المتعارضة عن العقلانية النظرية والعملية، فقد قدم أغلب المشتغلين بهذا الموضوع نوعاً من التفسير السيكولوجي النفسي، بحيث غدا الاعتقاد مرتكزاً على أن الرؤية الصحيحة هي تلك التي تتواءم مع الحالة النفسية المرغوبة، والطمأنينة الذهنية حسب رأي سكتوس أمبريكوس، والاعتقاد الجازم الراسخ غير المهزّ حسب رأي ديكارت، ونفي الشك وتثبيت الاعتقاد حسب رأي بيرس.

وئمة في كلمات الغزالى تصور آخر، إنه يرى أن السبيل للإطاحة بالشك يكمن في الإقدام على الخطوات التي تحول دون التورّط في الخطأ في الحكم، ولا شك أنّ على الإنسان الشروع في تكوين صورة عن العقلانية يمكن على أساسها وزن الأخطاء وقويمها، ثم يتلو ذلك في مرحلة لاحقة دراسة المناهج التي من شأنها توريط الإنسان في الخطأ عبر التعصّب و...، ثم سعي حيث لإزالة هذه الأسباب والعوامل، ويمكن في نهاية المطاف أن يرفض الإنسان حتى تصوره الخاص الأولي عن العقلانية نفسها أو إعادة النظر فيه.

النقطة الأساسية هنا هي أنّ المنشأ الأساسي للأخطاء يكمن في تعصبات الميل الدينوية، ومن هنا يجب على الإنسان أن يسعى دوماً للسيطرة على ذاته لكي يجتث جذور أخطائه في الحكم على الأشياء، وعبر ذلك، نشق طريقنا من مسألة المعاير العقلانية المناسبة - وهي مسألة نظرية - إلى عمليات تهذيب النفس وبناء الذات، رغم

أن تهذيب النفس لا يضمن لنا توافر القدرة على الحكم بحق وسط المعايير المتعارضة. إن منهج الفزالي يرشدنا إلى التواشج ما بين المذاهب غير العقلانية وتقويم المذاهب العقلانية.

ملكيان: أظن أن مقصدمكم من العقل في السؤال تلك القوة التي يوظفها البشر جمِيعاً ويستفيدون منها، وبما اعتبروها أحياناً القوة الوحيدة التي لا تكتسي أحکامها صبغة شخصية أو نفسية، وإنما تحظى باعتراف عام وشامل. لقد اعتقد المفكرون منذ القدم أن هذه القوة ذات جزئين أو بتعبير أكثر دقة ذات دورين وعملين هما: جزء أو أداء شهودي يرى الإنسان من خلاله الحقائق أو الأمور الانتزاعية كالذوات أو الكليات مثلاً، وجزء أو فعل استدلالي يبلغ الإنسان عبر النتائج من خلال المرور على المقدمات، وهو ما يسمى بالعقل الاستنتاجي أو المستدل أو البرهاني، ومن المؤكَّد أن هذين الأداءين ليسا بمنعزلين عن بعضهما البعض، ذلك أنَّ العبور من المقدَّمات إلى النتيجة ليس في واقعه شيئاً آخر غير شهود العلاقة ما بين المقدَّمات والنتيجة ورؤيتها.

وهكذا ساد اعتقاد منذ القدم أيضاً بأنَّ مجموعة العلوم والمعارف البشرية تشطر إلى مجموعتين كبيرتين هما:

- أ - العلوم والمعارف البديهية.
- ب - العلوم والمعارف النظرية.

وتمثل الفتنة الأولى تلك العلوم والمعارف الناتجة عن الفعل الأولى للعقل، أي أنها نتاج الشهود العقلي والرؤية العقلية، أما الفتنة الثانية فهي التي لم تتبُّق عن شهود مباشر للعقل فاقرر للوسِيط، وإنما تظهر إثر نشاط ثانوي للعقل، بمعنى أنَّ العقل نفسه يولَّد تلك المعلومات عن طريق الربط والدمج، وكذلك عن طريق توفير مجموعة المعرف الأولى، ومن الطبيعي أن عمليات الدمج وتوحيد الإيقاع وخلق المعلومات الأولى ليس أمراً اعتباطياً يفتقد القاعدة، بل المفترض أنه تابع - تماماً - لقوانين المنطق الصوري الذي يعدَّ بذاته نتاجاً شهودياً عقلياً، إذ تحسب معطيات هذا المنطق على معارف الفتنة الأولى.

وبناءً على هذا، تندو المعلومات النظرية كافة مبنية على المعلومات البديهية الشهودية، وبعبارة أخرى، تكون المعطيات النظرية كافة نتائج لسلسلة من الاستدلالات التي ترجع موادها إلى معلومات بديهية، فيما تتبع صورها قواعد المنطق الصوري، وهي قواعد تؤول بدورها إلى معلومات بديهية أيضاً، والمحظوظ - وفقاً لهذا الاعتقاد - أن مآل المعلومات كافة إلى تلك الشهودات العقلية نفسها.

وي يمكن هنا إثارة تساؤلين هما:

أ - هل المعلومات النظرية بتمامها هي - من الناحية الواقعية والعملانية - على الشاكلة التي يطرحها هذا التصور؟ أي أنه تم فيها استنتاج الصورة مع رعاية القواعد المنطقية من المعطيات البديهية أم لا؟

الذى يبدو أن الجواب عن هذا السؤال سلبي، نعم، كمال المطلوب هو أن تقوم المعلومات والنظريات كافة على بناء منطقي مشاع على المعطيات البديهية، إلا أن هذا الكمال المطلوب لا يحصل أبداً، وما أكثر ما يكون غير قابل للتحقق.

ب - من أين أخذت المعلومات البديهية الشهودية اعتبارها وقيمتها؟ وأظن أن سؤالكم يتمركز هنا، ولكي نجيب عليه، لا بد أن نقول: إن بداهة أي قضية تعنى أن العقل البشري يصدق مضمونها ويعجز عن التصديق بنقايضها، إن معنى قولنا: إن العقل قد أدرك القضية الفلانية إدراكاً شهودياً هو أنه لا يقدر أبداً على التصديق بنقايضها.

وهنا نسأل جميعاً: كيف يمكن من عجز العقل عن التصديق بنقايض (أ) استنتاج أن (أ) صادقة ومطابقة للواقع؟ وبعبارة أخرى، من أين أحرزنا صدق القضية القائلة: «كل قضية لا يتمكن العقل من التصديق بنقايضها فهي مطابقة للواقع»؟ وبعبارة ثالثة، كيف يمكن استنتاج صدق (أ) من عجز العقل عن تصديق نقايضها؟ ولعله يقال: إن قضية: «كل قضية يعجز العقل عن التصديق بنقايضها فهي صادقة» هي بنفسها قضية شهودية بديهية.

إلا أن هذا الكلام يجاب عليه بأنه على افتراض ذلك، يمكن نقل السؤال مرة أخرى إلى عين هذه القضية البديهية الشهودية، حيث نستفهم عن صدقها، ومن أين أحرزناها؟

ما أريد قوله هو أن معادلة «إن قضية يعجز العقل عن تصديق نقايضها هي قضية صادقة» تمثل فرضية مسبقة بالغة الأهمية، حيث لا مفر ولا خلاص لنا عن افتراضها، إلا أنها - على أية حال - مجرد فرضية مسبقة لا أكثر.

والنتيجة، إن قضية «العقل سبيل للواقع» أو قضية «الاستدلال العقلي معتبر» وأمثال هذه القضايا لا يمكن الاستدلال عليها بعملية برهنة عقلية، وإنما تؤخذ فرضية مسلمة مسبقة.

تحديد معالم الموضوع الكلامي الخاضع لمنطق الدفاع العقلاني —————

- ما هو موضوع البحث في علم الكلام؟ هل تمام القضايا الكامنة في التصور المقدّسة أم تلك الناظرة منها إلى الواقع دون تلك المعنية بالقيم أم بعض القضايا الحاكمة عن الواقع لا جميمها؟ هل أن مبادئ القضايا الدينية والمذهبية ولوازمهما تقع هي الأخرى في مركز البحث والدراسة كلامياً، ومن ثم تخضع لعمليات الدفاع الكلامي؟

سبحانى: لعلم الكلام موضوع واحد ذو أبعاد ثلاثة هي: ذات واجب الوجود، وصفاته، وأفعاله، تلك الأفعال التي نقول عنها: إن منها التكويني ومنها التشريعي، ويقصد بالأفعال التكوينية ما يرجع إلى حكمة الخلق والغاية من إبداع العالم، أما الأفعال التشريعية فهي ما يرجع إلى بعثة الأنبياء وإنزال الكتب وما أنتا به من أحكام.

بناءً عليه، لا يمكن اعتبار علم الكلام خالياً عن الموضوع أو فاقداً له، فإن موضوعه هو ما أشرنا إليه، لكن مع شرح أفعال الله تعالى حتى يستوعب تماماً الموضوعات، لكننا - مع ذلك - غير قادرين على الدفاع عن نصوص الكتب المقدّسة برمتها.

لفنهاوزن: ثمة في الأديان كافة مجموعة من الادعاءات الأساسية المتّوّعة، وثمة في مقابل هذه الادعاءات انتقادات حقيقة وموهومة يمكن أن تشار، فالإلهيات (أو اللاهوت) عبارة عن دراسة التعاليم الدينية والانتقادات المسجلة عليها، ولهذا كان نصوص معاصرة - السنة الأولى - العدد الرابع - خريف ٢٠٠٥ م

هناك تداخل بين فلسفة الدين وعلم الكلام في الغرب وبين الإلهيات بوصفها شعبة من الفلسفة وعلم الكلام والعرفان النظري في الثقافة الإسلامية، فأساس الاعتقادات الدينية، أي وجود الله تعالى يمثل أحد الموضوعات الرئيسية في علم الكلام وفلسفة الدين، كما هو كذلك في العلوم الإسلامية: الحكمة، والكلام، والعرفان.

من الخطأ تقسيم القضايا التي يقدمها لنا النص الديني إلى توصيفية ومعيارية قيمية، ذلك أن هذا التقسيم يفترض مسبقاً وجود قضايا ذات طبيعة توصيفية بحثة وأخرى ذات طبيعة قيمة صرفة، وهذا الافتراض المسبق لا أساس له ولا مستند يمكن أن يعتمد عليه، فلو أننا قبلنا بطريق من المفاهيم الوصفية والمعيارية فسنعي جيداً أن هذه المفاهيم كانت في النصوص الدينية المقدسة لأديان العالم كافة متداخلة تداخلاً معقداً ومتشاركاً يوَلِّ منها عنصراً موحداً، فالفلسفة التاوية الصينية تملك أوصافها لعالم الوجود وفهمها وقراءتها له، كما تملك تصوراً عن وظيفة الإنسان ومسؤولياته، وهكذا الحال في الإرادة الإلهية الموجة إلى الأنبياء عليهما السلام، فهي توصيفية - بلحاظ التوقعات الإلهية - كما أنها قانونية معيارية، وحتى شهادة التوحيد: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ»؛ إذ كما تدل على إبداء حقيقة عينية، كذلك تعيد تصور الإنسان للمبدأ المتعالى للخير وللاعتبار الأخلاقي، فشهادة التوحيد التزام بموقف تعبدى أمام الله تعالى.

داوري: إن تعين موضوع علم الكلام أمر معقد وبالغ الصعوبة، وإذا ما سألتني شخص: ما هو موضوع العلم؟ وهل يلزم العلوم جميعها أن يكون لها موضوع يبحث فيها عن عوارضه الذاتية؟ لعل بإمكانني القول: إن موضوع علم الكلام هو أصول الدين، بوصفها مقولات خضعت للتساؤل والتشكيك والإنكار، ووفقاً لذلك لن تغدو القضايا الخبرية التي احتواها النص الديني المقدس ولا غيرها مما جاء في السؤال.. لن تغدو موضوعاً لعلم الكلام، رغم إمكان صيورتها مسائل له، فالسؤال عن علم الكلام: هل هو - على حد تعبير آية الله طالقاني - من العلوم الحقيقة أم لا بد من اعتباره واحداً من العلوم الاعتبارية؟ سؤال يستدعي بحثاً شاقاً.

يعتقد بعض المعاصرین البارزین أن علم الكلام داخل في زمرة العلوم الحقيقة،

وبين العلماء المتقدمين ثمة من ذهب إلى اعتبار هذا العلم دراسةً جادةً في حقائق الموجودات عن طريق إعمال الفكر فيها مع الالتزام بالوحي، ووفقاً لهذا الرأي تحدث مقاربة واضحة بين علمي الكلام والفلسفة، حتى يمكن القول بأن موضوعهما قد غدا هنا واحداً، كما أن موضوع علم الكلام على هذا سوف يكون وجود الله سبحانه.

ملكيان: لا يدور علم الكلام في صورته التي عرفها حتى اليوم في الثقافة الإسلامية المتدالوة حول تمام القضايا التي تستكئن داخل النصوص الدينية المقدسة، ذلك أنه يستبعد تماماً من دائرة عمله تلك القضايا الناظرة إلى البعد القيمي مثل: «فَمِنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ» البقرة: ١٩٤؛ «وَلَا ظَكُورُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ» الحشر: ١٩، بل حتى القضايا الناظرة للواقع (لا للقيم) لا تدخل برمتها نطاق الدرس الكلامي، مثل: «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلُّ شَيْءٍ حَيًّا» الأنبياء: ٢٠؛ «وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوَ وَلَمْ يَرِدْ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهُيَ الْحَيَاةُ» العنكبوت: ٦٤، بل يتتركز هدفه على مهمّ هذا النوع من القضايا، مثل تلك ذات الصلة بصفات الباري وأفعاله، والنبوة العامة والخاصة، والمعاد و...، وربما انشغل أحياناً بعض الفرضيات المسبقة أو اللوازم والمستدعيات اللاحقة التي تتصل بتلك القضايا الناظرة للواقع.

أما ما يسمى اليوم في الثقافة الغربية بعلم الكلام وبتعبير أدق: اللاهوت (Theology)، فيشمل تمام القضايا والمعطيات التي تقدمها لنا النصوص المقدسة، أعم من تلك الناظرة للواقع أو للقيم والمعايير؛ فعندما يقال: إن اللاهوت السائد اليوم في الغرب يتناول حتى القضايا القيمية في الدين ويدافع عنها، ربما يتوجه شخص أن اللاهوت صار يستوعب علم الفقه وأمثاله، وهذا ما يستدعي - تلقائياً - إشكالية تبدد الحدود الفاصلة بين هذين العلمين اليوم في الغرب، إلا أن الأمر ليس كذلك، فالفقهي من حيث هو فقيه - لا يحقق نجاحاً في عمله إلا عندما يثبت أن الحكم الفلازي (القيمي) - سياسياً كان أم قضائياً أم جزائياً أم اقتصادياً - قد تم استبطاط واستخراجه من النصوص الدينية المقدسة مع المراعاة الدقيقة لقواعد الاستبطاط وضوابط الاجتهاد، والتي جاء الحديث عن بعضها في «مباحث الألفاظ» من علم

أصول الفقه، وبعبارة أخرى ليس شأن الفقيه، بل لا يتوقع منه، غير بناء فتاویه على النصوص الدينية، فإذا ما أنجز عمله هذا بضبطه وانتظام فإنه يكون - من الزاوية التي تنظرها هنا - قد أتم عمله على أحسن حال.

ومن هنا بالضبط يبدأ عمل المتكلّم، إذ مع فرض كون الحكم القيمي منتمياً حقيقةً إلى أحكام الدين الواقعية، أي مع الأخذ بقول الفقيه، يبدأ المتكلّم رحلته في الدفاع عنه، لا أنه يدافع عن وجود هذا الحكم في النصوص الدينية مما يتكلّف به الفقيه نفسه، إذاً فهو يدافع عن صوابية الحكم بعد الفراغ عن وجوده في النص الديني.

ومن الطبيعي هنا أن تسأل: ماذا تقصد بالصواب هنا؟

ولكي نوضح المفهوم لا بد أن نضيف أنه حيث كانت الغاية القصوى لجهود المتكلّم الدفاع عن المعتقدات الدينية والمذهبية، وأن هذه المعتقدات تتشرّط إلى قسم ناظر إلى الواقع وأخر ناظر إلى القيم والمعايير.. كان من وظائف المتكلّم الدفاع عن هذين القسمين معاً، أي أن عليه أن يمارس نوعين من الدفاع: أحدهما دفاع عن القضية الحاكمة عن الواقع، وأخر عن تلك المتكفلة ببيان القيم والمعايير، والدفاع الأول دفاع عن صدق تلك القضية، بمعنى مطابقتها للواقع، أما الدفاع الثاني فيظلّ التساؤل حائماً حوله: كيف يكون؟ ومن أي جهة؟ فهل لهذه القضية صدق وكذب حتى يتستّر لنا الدفاع عن صدقها؟

الذي نراه أنه لا يصح اعتبار هذا النوع من القضية متصفاً بالصدق والكذب، مما يعني أن الدفاع عنها لا يعني دفاعاً عن صدقها، إنما دفاع عن قدرة الإنتاجية الكامنة فيها، قدرتها على حلّ المعضلات الإنسانية، وحصيلة القول: إن الدفاع عن صوابية الحكم الدينى أعمّ من الصدق (في الأحكام الواقعية) والإنتاجية والعملانية (في الأحكام القيمية).

وأرى أن التذكير هنا لا يخلو من فائدة، إن على المتكلّم كي يحقق نجاحاً في دفاعه عن جدواوية الأحكام الدينية القيمية، أن يحدد - بدايةً - المسائل التي جاءت هذه الأحكام لوضع حلول لها، فما هي المشاكل التي استهدفت هذه الأحكام

تفكيكها وتبيدها؟ وما هي المعضلات كذلك؟ ذلك أنه ما لم يحدد هذا الأمر تماماً لا يمكن معرفة هل هذا الحكم أو ذاك ذو جدواً أم لا؟
وعليه، لا بد سلفاً من حسم موضوع هادفة الدين، فما هي المشكلات والملفات التي استهدف الدين تقديم حلول لها؟ وهذا ما يدفع المتكلم دفعاً نحو مواجهة إحدى أهم معضلات الفكر ومشاقه، ألا وهو الجواب عن التساؤل التالي: ما هي حاجة الإنسان للدين؟

- يتبع -

* * *

الهوامش

- ١ - راجع: عدالة من؟ أي عقلانية؟ مؤلفه مكينتاير: Notre Dame University of Notre Dame Press ١٩٨٨.
- ٢ - كشف الأسرار ٢: ٢٤١.
- ٣ - المصدر نفسه: ٢٤٢.
- ٤ - المصدر نفسه: ٧: ٤٢٠.

الكلام الإسلامي بين نزعة الاعتزال العقلية ومذهب الأشعرية التجربية

د. عبد الكريم سروش (*)

ترجمة: حيدر حب الله

الكلام الإسلامي والنشأة الطبيعية —————

شهد تاريخ الثقافة الإسلامية طائفتين كلاميتين كبيرتين هما: المعتزلة، والأشاعرة، ورغم ما قيل عن استقلال الشيعة آنذاك بمذهب كلامي، إلا أنَّ هذا المذهب كانت تربطه بمدرسة الاعتزال أواصر من القرابة.

على ماذا اختلفت الأشاعرة مع المعتزلة؟ وكيف ظهر العقل الاعتزالي؟

لقد كونت الأديان في مسيرها التصاعدي التنموي ظاهرة الكلام، إلا أنَّ ظهور علم الكلام لم يكن تدبيراً أحد أو تحطيم جماعة، إنما كان تماماً طبيعياً وتكاملاً تاريخياً لمدرسة أو مذهب، فعندما يأتي النبي بدعوته، ويلاقى ما عنده من وحي، فإنه لا يتكلَّم بلغة المتكلمين، ولا بلغة الفلسفه، ولا بلغة المؤرخين، وبعبارة جامعه: ليست اللغة النبوية لغة علمية تخصصية، بل لا تشابه حتى اللغة الفقهية والفلسفية، إنَّ اللغة النبوية لغة عرفية، غاية ما في الأمر أنَّ أجيالاً لاحقة ستظهر عقب العهد النبوي، تسعى جاهدةً لفهم رسالة النبي نفسه واكتشاف مضامونها ومعطياتها.

(*) مفكر إيراني معروف، وأشهر منظري الإصلاح الديني في إيران، طرح أواخر ثمانينات القرن الماضي نظرية «القبض والبسط»، ليعقبها بسلسلة نظريات معرفية أخرى، أثارت نظرياته جدلاً واسعاً واستمرَّ أكثر من عقد من الزمن.

والذي يحدث عقب تكون هذه المعطيات المعرفية المنبثقة عن جهود المعرفة والاكتشاف، أن يتبلور علم جديد، نطلق عليه نحن: علم الكلام، فإذا تم الاقتصار في فهم كلام النبي على الكلمات والجمل اللفظية فإن علم الكلام الناتج عن محاولة الفهم هذه سيكون نظرياً وتقسيرياً، أما إذا تم استيراد آليات الفهم الفلسفية واقتباس أسلحة هذا العقل لتوظيفها في عملية فهم الرسالة النبوية، فإن علم الكلام الحاصل إثر ذلك سيكون عقلياً أو هنالك: كلاماً فلسفياً.

لقد حدث في أوساط المسلمين ما عرفته الحياة المسيحية من قبل، فعلم الكلام ليس سوى تلاحق طبيعي للأحداث، أما ما هو التطور الذي يشهده هذا العلم بعد ذلك؟ وما هو المسير الذي يتخذه لنفسه؟ ما هي النتائج التي تتبع عنده؟ فهو بحث آخر لا علاقة لنا به فعلاً.

تعلمون أنَّ عظماء - حتى داخل الوسط الكلامي - من أمثال الفزالي ظهروا يمارسون النقد والتفنيد في حق هذا العلم نفسه، بل يصرّحون جهاراً بأنَّ علم الكلام لا يزيد على إيمان الإنسان إيماناً، إن ذلك العلم الذي ولد ليكون مدافعاً عن الاعتقادات والإيمانيات والواقف الدينية تحول تدريجياً إلى حجارة لهذه الإيمانيات، وهذا درس كبير ينبغي علينا تعلمه من التاريخ، وعصارة الدرس أنه قد تظهر على مرَّ التاريخ - بين الفينة والأخرى - أشياء متبعثة من نوايا صادفة ومراراتٍ كثيرة، بيد أنه يتحول - عقب ذلك - إلى عكسه وينقلب إلى ضده، فبدل أن يكون سلاحاً بيد الصديق يندو كذلك لكن بيد الخصم والعدو.

يرى جماعة من المتكلمين أن ولادة علم الكلام وتكونه كانت في البدو على الشكل المذكور، كانت قصة علم الكلام كذلك، لكن كان ذلك طبيعياً، أي لم تكن ولادة هذا العلم فيصرية، سيما بعد اتصال المسلمين بالشعوب والأقوام الأخرى، كاليهود والمسيحيين، ليسمعوا كلامهم، وينظروا ما عندهم، ويلتقوا متكلّمهم، ويجادلواهم، فتدخل آراؤهم أو شبّهاتهم العالم الإسلامي عن هذا الطريق. أما المسلمون، فلما كانوا باحثين سعاء - بنشاط - لتألف العلم واكتسابه من هنا وهناك فقد تقبلوا هذه الأفكار ورحبوا بها، وهكذا قام علم الكلام بينهم،

وكلما قلت، كان ذلك مساراً طبيعياً طواه هذا العلم، فقد حظي بمنطق داخلي، كما تمتع بأخر خارجي، ومعنى ذلك كله أن علم الكلام كان نتيجةً طبيعياً لعلاقة المسلمين بسائر الأقوام والنحل.

ظهور العقل الاعتزالي في الحياة الإسلامية —

لقد كان الكلام المعتزلي مقدماً على الكلام الأشعري، لكن دولته كانت في عجلة من أمرها، أي كان أمدها قصيراً وعمرها محدوداً، فلم تدم سوى قرن واحد أو أقل؛ إذ عصفت الأحداث السياسية والكلامية بهم ونحتم جانباً؛ فتحولوا من حركة مهيمنة في تاريخ الإسلام إلى أخرى مغلوبة، وإذا لم يكن للشيعة وجود فإن حال الكلام المعتزلي كان أسوأ من ذلك بكثير، ولا يوجد بأيدينا اليوم من كتب المعتزلة شيء، فما نعرفه عنهم إنما هو ما بقي قابعاً داخل الردود التي تلقاها الاعتزال، فالأشاعرة - كما في شرح المقاصد، وشرح المواقف، والكثير من الكتب الأخرى - نقلوا آراء المعتزلة ثم أردفوها بالنقד والتفنيد، إلا أن هذه المنقولات عن المعتزلة كانت - دائمًا - مختصرةً موجزةً، وفي الوقت عينه عابرة، حتى أنهم لم ينقلوا لنا في رأي من آراء المعتزلة عينَ عبارة مؤلفي الاعتزال ومتكلميه، إنما كانوا يكتفون فقط بنسبة الرأي إليهم، أما إلى أي حد كان ذلك في سياقه (contex)، وإلى أي مدى كانوا أوفياء بهذا النقل، صادقين فيه، مستوفينه بشكل كامل، فهذا ما يحتاج بدوره إلى بحث ومتابة.

ظهر للمعتزلة أواخر حياتهم أنصار في بلاد اليمن، وقد عثر على بعض من أفضل وأهم كتب الاعتزال في تلك الديار، وقد طبعت هذه الكتب خلال العقدين إلى الأربعين عقود السابقة، لتوضع في متناول الباحثين وأهل الرأي، إن النصوص والمكتوبات الأصلية للمعتزلة، لو كانت موجودة، فلا بد لنا اليوم من الرجوع إليها، فأكثر معلوماتنا عنهم إنما جاء - كما قلت - عن طريق المستندات والوثائق الأشعرية. لم تكن لدولة المعتزلة حياة طويلة، ولطالما ظل البحث في سر انهايارها واحدة من مسائل التاريخ الإسلامي المثيرة، لقد قيل: إن أحداث المحن، تلك التي أقامها

المعتزلة بمساعدة ودعم الواثق بالله والمأمون وأخرين أواخر القرن الثاني الهجري وأوائل القرن الثالث، كانت من فجائع التاريخ الإسلامي، وقد كانت سبباً في انقلاب المسلمين عليهم، كما وسبيلاً لنفوذهم في ميدان الخلافة والسياسة ليختتموا تدخلهم هذا بالإطاحة بالاعتزاز وتحيته، فكما تعلمون كان المأمون معتزلياً، بل كان واحداً من متكلميهم، كان رجلاً شديد الحبّ كبير العلاقة بعلم الكلام، باذلاً جهده في الاطلاع على آراء المتكلمين ومقولاتهم.

ولعل التأثيرات التي تلقاها المسلمون من المسيحيين دفعت - في الوسط الاعتزالي - إلى فتح قصبة قدم أو حدوث الكلام الإلهي، كان هذا الموضوع آنذاك بمثابة سؤال جادّ خلقه المعتزلة، ففي المسيحية يمثل عيسى كلام الله، بل هو الله، تماماً كما جاء في أوائل إنجيل يوحنا، وهذا الكلام قديم، بمعنى أن عيسى هو الله، وأنه يتمتع بقدم ذاتي، كما أنه في الوقت عينه يتمثل كلام الله سبحانه، وقد كتب بعض المستشرقين أن قدم كلام الباري وعدمه كان نفذ - تدريجياً - من المسيحية إلى أذهان المسلمين ليشغلها به، فإذا كان الكلام الإلهي في المسيحية شخص عيسى ﷺ فإن المسلمين لديهم كلام إلهي أيضاً، الا وهو كتاب القرآن، وهكذا انتقلت تدريجياً تلك المباحث التي شغلت بالمتكلمين المسيحيين حول عيسى المسيح، وكونه كلام الله، وحدوته وقدمه.. انتقلت إلى المسلمين لتشغلهما أيضاً.

وقد بلغ الحال - وكما قلت - أن شكل الجهاز المحيط بالمأمون العباسى وكذا الواثق بالله اجتماعات امتحانية لعلماء المسلمين، كانت في واقعها نوعاً من التفتيش العقائدي، فقد كانوا يسألونهم: هل تقولون بقدم كلام الباري أو بحدوته؟

لقد كان المعتزلة قائلين بحدوث الكلام الإلهي، ولهذا أخرجوا كلَّ أولئك الذين ذهبوا إلى القول بقدم الكلام ونحوهم جانباً، وكما تعرفون فقد أبدى أحمد بن حنبل ممانعة في الاعتراف بحدوث الكلام، وظلّ مصرراً على القول بقدمه، حتى سجن، وهكذا وقعت أحداث سيئة للغاية عصر المحنّة هذا.

ولا بدّ لي أن أبين أن بعض المؤرخين في عصرنا يرفضون الاتهامات الموجهة إلى المعتزلة، ولا يرونها صحيحة، وبعد فهمي جدعان، المؤرخ الأردني، واحداً من أولئك؛

فقد استدل في كتابه «المحنة» - وبجذارة - على عدم صحة هذه التهمة الموجهة إلى المعتزلة، وأن الأحداث كانت أعقد بكثير مما قيل عنها، وقد رصد جدعان كل المتكلمين الذين أحاطوا بالمؤمن العباسي واحداً واحداً، ومن كانوا على تماس مع البلاط، وأوضح حقيقتهم، ومقولاتهم، وأفعالهم، إنه يرفض تماماً المزاعمة التي تتحدث عن الجلسات الامتحانية التي كان يعقدها المعتزلة، والتي وصفت بدعة في تاريخ الإسلام ما لبث أن فتحت يد الأشاعرة فيما بعد، إنه يرى الأمر مختلفاً تماماً عن هذه الصورة المزعومة، لكن على أي حال، مما عرضناه نحن من المشهد والصورة كان هو الرأي المشهور، حيث يقال: إن المعتزلة قد فعلوا ذلك وافعاً.

ظهور العقل الأشعري وتحولات الصيرورة

كانت للمعتزلة عقائد متعددة لا يمكننا الخوض فيها بأجمعها، إلا أن أبو الحسن الأشعري، وبعد حقبة من الاعتزال، يعلن - إثر سلسلة من المباحث الكلامية وألوان الجدل الذي وقع بين المعتزلة ومخالفיהם - تأسيس مذهب الأشعرية، ذلك المذهب الذي تحول فيما بعد إلى مذهب جمهور المسلمين، ويمكن القول تقريباً: إن المذهب الفالب والكلام المهيمن على المسلمين لاثني عشر قرناً، أي منذ نهايات القرن الثاني الهجري وإلى عصرنا اليوم... هو المذهب الأشعري، والكلام الأشعري، إن عامة الكبار والعظماء الذين نعرفهم في العالم العربي كانوا جميعهم من الأشاعرة، مثل الفخر الرازى، والمولوى جلال الدين الرومى، والغزالى، وإمام الحرمين الجويني و... كانوا - جمِيعاً - يدافعون عن المواقف الأشعرية.

نعم، لكن الأشعرية لم تبق على حالها كما بدأت، فإذا ما قارنا أشعارية القرن السابع الهجرى كما جاءت في كتاب «المواقف» بأشعرية القرن الثاني لرأينا أنها غدت أكثر اختتماراً ونضجاً من سابقتها، بل لقد دمجت بعض مواقفها لاحقاً بالمواقف الاعتزالية، وأخذت طابعاً فلسفياً بعد أن لم تكن كذلك.

ويمكن - كما يقول فيبر - الحديث عن الأشاعرة والمعتزلة تحت عنوان Type Ideal، هنركز على موضوعنا بشكل أفضل، ألا وهو: العقل المعتزلي والعقل

الأشعري.

إنني أهدف هنا، إلى طرح نظرية كي يتلقاها الأصدقاء الباحثون في هذا المضمار، وإذا ما رأوا في ذلك ضرورةً أن يستغفلا على محورها ويقدّموا تساؤلاتهم وملاحظاتهم بغية إنضاج البحث أكثر.

العقل الإسلامي والمرحلة الرمادية في التفكير الفلسفـي —————

لقد ظهر المعتزلي في العالم الإسلامي بما يمكن القول: قبل دخول الفكر اليوناني إليه، فقد كانت الكتب اليونانية تحت الترجمة، وكان اطلاع المسلمين على الفكر الفلسفي اليوناني، سيما أفلاطون أو الطبع مع جالينوس، في بداياته الأولى، وقد أنجز ذلك المؤمن العباسي عبر بيت الحكمة، لكن المصطلحات المعادلة للمصطلح الفلسفي اليوناني لم تكن قد ظهرت بعد أو تبلورت، ونقول ذلك لكي يعلم أننا حينما نطرح - على سبيل المثال - مسألة الحسن والقبح الذاتيين في الأخلاق فمن غير المؤكـد ما إذا كان مصطلح الذاتي هنا في الثقافة الإسلامية يطابق مصطلح الذاتي في الفلسفة اليونانية، فهذه الكلمات لم تكن في ذلك الزمان قد أخذت بعدها الاصطلاحـي، فقد مضت مدة حتى استطاع المسلمون تأسيـس مدرسة فلسفـية تحمل في طياتها مصطلـحـات معـادـلة لـتـلكـ الـتيـ فيـ الفلـسـفةـ اليـونـانـيـةـ.

ويعود المعتزلي إلى حقبة شهدت تفكيراً عقلياً إلا أنها لم تكن بعد قد ظهرت فيها العقلية الفلسفـيةـ فيـ وـعيـ المـسـلمـينـ، مرحلة لـعـلـهـ يـمـكـنـ تـسـمـيـتهاـ بالـمرـاحـلـةـ الرـمـادـيـةـ، أيـ أنـ العـقـولـ لمـ تـكـنـ بـعـدـ قدـ تـحـوـلـتـ إـلـىـ عـقـولـ فـلـسـفـيـةـ، إـلـاـ أنـ التـفـكـيرـ الفلـسـفـيـ واستـخـدـامـ المـقـولـاتـ العـقـلـيـةـ وـتـكـوـينـ روـيـ ذاتـ طـابـعـ فـلـسـفـيـ، أيـ روـيـ حـكـمـيـةـ، أوـ بـعـارـةـ أـكـثـرـ دـقـةـ: روـيـ عـقـلـانـيـةـ للـدـينـ كـانـ قدـ بدـأـ مـراـحـلـهـ الـأـولـيـةـ.

إنـيـ أـسـمـيـ المـعـتـزـلـةـ بـالـمـدـرـسـةـ الـدـينـيـةـ غـيـرـ التـجـرـبـيـةـ، فـيـ مـقـابـلـ المـدـرـسـةـ الأـشـعـرـيـةـ التيـ أـرـاهـاـ مـدـرـسـةـ تـجـرـبـيـةـ دـينـيـةـ أوـ تـجـرـبـيـةـ نـقـلـيـةـ، فـالـأـشـعـرـيـةـ فـيـ المـوـاـقـفـ التـيـ اـتـخـذـوـهـاـ كـانـوـاـ أـقـرـبـ إـلـىـ التـجـرـبـيـنـ الجـدـدـ، أـمـاـ المـعـتـزـلـةـ فـكـانـوـاـ عـلـىـ التـقـيـضـ منـ ذـلـكـ تـمامـاـ، أيـ لـمـ يـكـوـنـوـ تـجـرـبـيـنـ، بلـ مـنـشـفـلـيـنـ بـشـكـلـ أـكـبـرـ فـيـ دـاخـلـ المـقـولـاتـ العـقـلـيـةـ القـبـلـيـةـ.

الفلسفة بين المدارس العقلية القبلية والتجريبية البعدية

ومنذ بدء تكوّن الفلسفة كانت هناك مدرستان متعارضتان، وما تزالا حتى الوقت الحاضر، ولكلّي نعي طبيعة النضوج والتامي الفلسفـي يلزمـنا جيدـاً أن نفهم هاتـين المدرستـين ونأخذـهما بعين الاعتـبار.

المدرسة الأولى: تلك المدرسة التي تهدف إخضاع عالم الطبيعة وما بعد الطبيعة لنظام المقولات العقلية القبلية، بغية تفسيرـهـما وفقـاً لـتـلكـ المـقولـاتـ، وبـعبـارةـ بالـفـةـ البـساطـةـ: إنـهاـ مـدرـسـةـ تـظـرـرـ إـلـىـ الـعـالـمـ مـنـ الأـعـلـىـ، وـتـرـسـمـ لـهـ خـارـطـةـ عـقـلـانـيـةـ، وهـيـ خـارـطـةـ تـظـهـرـ قـبـلـ مـارـسـةـ التـجـرـيـةـ أوـ الرـجـوعـ إـلـىـ هـذـاـ الـعـالـمـ نـفـسـهـ.

ربما تسأـلـ: منـ أـينـ أـتـتـ هـذـهـ الصـورـةـ الـفـلـسـفـيـةـ عنـ الـعـالـمـ؟ لاـ يـهـمـ، لنـفـرـضـ أـنـهـ بـفـعـلـ الإـلـهـامـ أوـ لـنـقـدـمـ أيـ فـرـضـ آخرـ، إـلـاـ أـنـ الـمـوـضـوـعـ هوـ أـنـاـ نـرـسـمـ خـارـطـةـ عـقـلـانـيـةـ قـبـلـيـةـ فيـ عـقـولـنـاـ قـبـلـ أـنـ نـفـتـحـ مـيـدانـ التـجـرـيـةـ، ثـمـ نـقـومـ بـإـسـقـاطـ هـذـهـ الـمـنـظـومـةـ الـتـصـوـرـيـةـ الـمـنـتـجـةـ عـلـىـ الـعـالـمـ نـفـسـهـ، سـاعـيـنـ قـصـارـىـ جـهـدـنـاـ لـإـيجـادـ بـنـيـةـ تـولـيـنـيـةـ تـعـيـدـ رـيـطـ حـوـادـثـ الـعـالـمـ الـمـتـفـرـقـةـ الـمـشـتـتـةـ فيـ ظـلـ هـذـهـ خـارـطـةـ الـقـبـلـيـةـ وـعـلـىـ ضـوـئـهـاـ؛ بـغـيـةـ تـفـسـيرـهـاـ هـذـاـ الـعـالـمـ بـرـمـتـهـ.

وإـذـ أـرـدـنـاـ تـقـدـيمـ مـثـالـ عـلـىـ ذـلـكـ أـمـكـنـنـاـ الـاستـعـانـةـ بـمـبـداـ الـعـلـىـ، فـالـحـكـماءـ مـعـتـقـدـونـ أـنـ هـذـاـ الـمـبـداـ لـمـ يـتـمـ اـسـقـاؤـهـ مـنـ الـعـالـمـ الـخـارـجـيـ، وـهـوـ أـمـرـ مـتـقـقـ عـلـيـهـ بـيـنـ الـفـلـسـفـةـ الـتـجـرـيـيـنـ وـفـلـاسـفـةـ الـمـيـتـافـيـزـيـقاـ، فـبـمـاـ شـاهـدـهـ حـوـادـثـ هـذـاـ الـعـالـمـ لـاـ يـمـكـنـكـ أـبـدـاـ اـسـتـنـتـاجـ مـبـداـ يـسـمـيـ بـمـبـداـ الـعـلـىـ، فـبـيـقـيـ التـسـائـلـ التـالـيـ مـثـارـاـ: مـنـ أـينـ أـتـيـنـاـ بـهـذـاـ الـمـبـداـ؟ لـنـفـرـضـ أـنـهـ مـبـداـ مـتـصلـ بـبـنـيـتـاـ الـعـقـلـيـةـ أـوـ لـنـفـرـضـ أـنـهـ مـعـطـىـ شـهـودـيـ كـشـفـيـ،ـ منـحـنـاـ اللـهـ إـيـاهـ وـوـفـقـنـاـ لـلـوـصـولـ إـلـيـهـ، لـكـنـ عـلـىـ أـيـ حـالـ، وـمـهـمـاـ كـانـ هـذـاـ الـمـبـداـ، فـإـنـاـ نـسـقـطـهـ عـلـىـ هـذـاـ الـعـالـمـ إـسـقـاطـاـ، ثـمـ نـسـعـيـ لـتـحـلـيلـ الـوـجـودـ عـلـىـ أـسـاسـهـ، هـذـاـ هـوـ مـاـ نـسـمـيـهـ الـفـلـسـفـاتـ الـقـبـلـيـةـ، وـالـتـيـ مـنـهـاـ الـفـلـسـفـةـ الـإـسـلـامـيـةـ، وـالـفـلـسـفـةـ الـكـانـطـيـةـ،ـ وـالـفـلـسـفـةـ الـأـرـسـطـيـةـ،ـ وـالـفـلـسـفـةـ الـأـفـلاـطـوـنـيـةـ وـ...ـ إـنـ هـذـهـ الـفـلـسـفـاتـ جـمـيعـهـاـ تـتـظـرـرـ إـلـىـ هـذـاـ الـعـالـمـ مـنـ أـعـلـىـ وـفـقـاـ لـخـارـطـةـ مـسـيقـةـ.

المدرسة الثانية: وـتـمـثـلـ مـجـمـوعـةـ أـخـرـىـ مـنـ الـفـلـسـفـاتـ، لـاـ بـدـ لـنـاـ أـنـ نـسـمـيـهـ بـالـفـلـسـفـاتـ الـبـعـدـيـةـ،ـ وـمـعـنـيـ الـبـعـدـيـةـ أـنـهـ تـرـسـمـ خـارـطـةـ الـعـالـمـ عـقـبـ رـجـوعـهـ إـلـيـهـ وـنـظـرـهـ

في ظواهره وأحداثه، لتمارس بعد ذلك - وتدرجياً - إكمالاً لخارطتها وتميماً لها على ضوء هذه المراجعة المتواصلة المكرورة.

المثال الأكثروضوحاً من مثال العلية هو مثال «الكليات»، فهذا البحث - من وجهة نظري - واحد من الأبحاث الفلسفية الفائقة الأهمية، ذلك أن الحياة الإسلامية لم تشهد على الإطلاق مدرسة باسم «المدرسة الإسمية»، ولهذا نواجهاليوم معضلاً ومشكلة في ترجمة هذه المفردة عن أصلها الأولي، ولفقدان معادل لها تمت الاستفادة من كلمة «الإسميون» ...

يذهب عامة حكمائنا إلى القول بوجود الكليات أو (universals)، أي أنهم قائلون بالماهية، وبالكلي الطبيعي، وبالذات، لقد كانوا يعتبرون الموجودات الخارجية مصاديق للكلي الطبيعي، كانوا يرون أنهم استحضروا هذا الكلي من مكانٍ ما ليس لنا شأن به فعلاً، فتحتثوا عن مفهوم كلي اسمه: الإنسان أو النبات، وأن ما في العالم الخارجي ليس سوى مصاديق لهذا المفهوم الكلي، وأننا إنما نقوم بإسقاط هذا المعنى الكلي على مصاديقه، وتطبيقه عليها، أما المدرسة التجريبية، أو في الحقيقة المدرسة الإسمية، فترى أن ما لدينا ليس سوى أفراد الإنسان، وأننا نحن من يقوم بضم هذه الأفراد إلى جانب بعضها ثم ممارسة جمع واندكاك لها، والأثر الناتج عن هذا الجمع هو الوصول إلى عنصر مشترك، نسميه «الكلي» ألا وهو «الإنسان»، فالحركة في هذه الفلسفة البعدية - التجريبية حركة من الأسفل إلى الأعلى، أي حركة نحو جمع المشاهدات لرسم خارطة العالم بصورة تدريجية، لكن ضمن قوالب كليلة.

إن الخارطة حاضرة في الفلسفات القائمة على العقل القبلي، كلّ ما في الأمر أن مصاديقها تظهر في العالم، فإذا أخذنا - على سبيل المثال - المثل الأفلاطونية فسنجد الحال على ذلك، وعليه فهناك فلسفتان: عقلية وتجريبية، أو قلبية وبعدية.

الكلام المعتزلي والأشعرى وتجاوزات المنشطين، العقلى والتجربى —————

يقترب المعتزلة أكثر من الفلسفات القلبية، لذا كانت المدرسة الاعتزالية أقل تجريبية، لكن الأشاعرة على الطرف المقابل كانوا على العكس من ذلك تماماً، إذ نصوص معاصرة - السنة الأولى - العدد الرابع - خريف ٢٠٠٥ م

كانوا أقرب إلى الفلسفات البعدية، وأكثر تجريبيةً أيضاً، وأنعرض لهذا الموضوع هنا في شيء من الإبهام والإجمال على نحو العمد، ذلك أنه لا يفطي تمام المواقف الاعتزالية والأشعرية، إذ قد حصلت في الطرفين تحولات جادة وتغيرات لافتة، إلا أنه - مع ذلك - يمكن بدرجاتٍ أو بأخرى الوصول إلى النتيجة التي أشرنا إليها.

وستطرح - بدايةً - مثالاً بسيطاً: ثمة نزاع فرعي وقع بين الأشاعرة والمعتزلة يدور حول أن الرزق هل يطلق فقط على الحلال منه أم أن مفهومه يعمّ الحلال منه والحرام؟ فهل الدخل الشخصي لفرد ما يسمى رزقاً إذا كان مطابقاً للقوانين الأعم من الفقهية والعرفية، ومنطلاقاً من الكسب الحلال والمشروع أم أن الدخل الشخصي يسمى كذلك حتى لو أتى من أيّ سبيل كالغصب والسرقة، والمعاملات غير السليمة و..؟

كانت المقدمة التي سلطنا الضوء عليها متمركزة حول اتجاه إحدى المدرستين في حركتها التصويرية للوجود والأحداث من الأعلى إلى الأسفل فيما تعاكسها الثانية تماماً؛ إذ تتجه من الأسفل إلى الأعلى، إحداها تشبه الاتجاه القائل بالكلبات فيما تشبه الأخرى المذهب الإسمى، إحداها قبلية والأخرى بعدية، والآن نريد أن نحلل: أيّ من هذين الرأيين في مسألة الرزق أقرب إلى الموقف الأشعري وأيهما إلى الموقف الاعتزالي؟

والجواب: إن المعتزلة يذهبون إلى أن الرزق هو الحلال فقط، فيما يعممه الأشاعرة إلى الحلال والحرام.

إذا كانت لدينا قراءة بعدية تجريبية بعيدة عن المعايير المسبقة التي لا نريد إفحامها في الحكم، وهي معايير عينت سلفاً الحلال والحرام، فإننا سنقول: الدخل الاقتصادي يعمّ الحلال منه والحرام، بل ويشمل الملقّق منها تماماً كما قال الأشاعرة، وهو قول ينسجم مع البناءات التحتية لمدرستهم، أما لو أردنا النظر من الأعلى إلى هذا الموضوع، وهدفنا الشروع من التعريف والكلمات، وأردنا تحديد وظائف الأشياء من منطلق عالم العقل والتعريف، ثم ممارسة حركة توفيقية بين ما توصلنا إليه وما هو في العالم الخارجي، فإننا سوف نعرف الرزق في البداية، ثم نقوم باختيار ما يأتي تحت هذا التعريف من مصاديق له في الخارج، لنقصي البقية عقب ذلك.

لا أثير هنا مسألة الرزق - وهي مسألة فرعية - سوى لاعطاء مثال يقرب الصورة، بغية جعل الفكرة التي أنا بصددها أكثر انتشاراً ووضوحاً. بهذا نصل إلى مسألة أكثر جدية، ترجع هي الأخرى أو ترتبط باختلاف وجهات النظر بين الأشاعرة والمعتزلة، مسألة الحسن والقبح الذاتيين أو الحسن والقبح العقليين.

والجدير ذكره هنا، أن كلمة «ذاتي» غير مناسبة، وإنما أضيفت بعد ذلك، وقد كان لها دور في وقوع الكثيرين في أخطاء والتباسات، إننا نرى في كتابات بعض العلماء الجدد في إيران، أنهم عندما يريدون بحث «الذاتي» يتوجهون تلقائياً نحو ناحية «الذاتي في باب إيساغوجي» ونحو «ذاتي باب البرهان»، والحال أن هذه المفاهيم والمقولات كانت بعيدة تماماً ومنفصلة أكيداً عن العقل المعتزلي، إنها ولidea تحولات منطقية حدثت بعد ذلك، فعندما يقول المعتزلة: «ذاتي شيء وما» فإنهم يعنون بذلك «الشيء عينه» فلم تطرح بالنسبة إليهم أبداً آية أحاديث تدور حول ذاتي باب إيساغوجي ولا ذاتي باب البرهان.

وعليه، فعندما يقول المعتزلة: إن الفعل الفلاني له حسن وقبح ذاتيان، فإنهم يعنون أن هذا الفعل إما حسن أو قبيح، فربما استخدمت أحياناً صياغات أو مصطلحات ذات طابع عقلي لتقديم مفهوم بالغ البساطة، بمعنى أن العقل - في مقام الإثبات أو المعرفة - يمكنه أن ينتهي أحدهما ويلفي الآخر، إن ذاتية الحسن والقبح - وكذا عقليتهم - كانت على الدوام واحدة من أكثر مواضع النزاع جدية وحرارة، بل تعدّ واحدة من معالم التمييز والفصل بين هاتين المدرستين الكلامتين الهامتين.

كان الأشاعرة (utilitarian) و (consequentialist)، فكانوا ينظرون إلى التجربة العملية وتتواليهما المباشرة وغيرها، فيقولون: إن الكذب قبيح لأنه يحمل مضاراً في الجانب العملي والتجريي، فيما يقابل الصدق الحسن؛ لأنه ذو فوائد عملية وتجريبية، وهذا الموقف - كما يبدو واضحاً - موقف تجربى عملاً، وعلم الأخلاق حيث يتوجه اليوم ناحية التجربة فإنه يمرّ تقريراً عبر هذا المسير، أما لو نظرنا إلى ذات الشيء، تماماً كما يرفع العقل الستار عنه بعيداً عن قراءة نتائجه ومستلزماته

العملية، فإننا سوف نرى أن العمل الفلاني حسن في حد ذاته أو قبيح نعم، ثمة استثناءات يمكن أن تطرأ هنا، من خلال الوجوه والاعتبارات التي قد تضاف إلى العمل، إلا أنها لا تضر في مبدأ المسألة ذاتها، أي أن قبح الصدق أو حسن الكذب لا يرجع حينئذ إلى ذاتهما، بل إلى بعض الاعتبارات والوجوه والعناوين الحادثة التي تلعب دوراً في تكوين هذه الصورة الجديدة للحسن والقبح.

لا يمكن لمدرسة عقلية أن تقوم بغير ذلك، بل عليها أن تخatar لنفسها هذا السبيل بالذات، أي أن ترجع إلى ذوات الأشياء، و Maherياتها، ثم استخراج حكمها من داخل العقل نفسه.

لقد كانت الكثير من النزاعات الطويلة التي وقعت بين الأشاعرة والمعتزلة، سيما ما ترکَّز منها حول دائرة الاستدلال والفعل الاستدلالي منتجة (productive) ومثمرة للغاية أيضاً، وترجع إلى ثلاثة أشياء هي: الأخلاق، والحسن والقبح الذاتيين، والحسن والقبح العقليين، وعلى سبيل المثال، يورد صاحب الموقف في كتابه راداً على المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين، خمسة أو ستة أدلة لإثبات – وتشريح – الحسن والقبح غير العقليين، وهي أدلة من الأفضل أن نسميها بالحسن والقبح التجربيين، ذلك أنها كانت تسير على هذا المنوال، أي أن الأشاعرة كانوا يلاحظون دائماً التأثير العملي والميداني للفعل.

لاحظوا هذا المثال الرائع، كان المعتزلة يطرحون – انطلاقاً من أن الحسن والقبح يعني في واحدٍ من معانيه المدح والذم العقلائيين – المثال التالي: أفرضوا أن شخصاً ما في حال الغرق، وأنكم حاضرون عنده، تتظرون إليه وتشهدون حالته، إلا أنه لا يوجد شخص آخر ينظر إليكم حتى يمدحكم أو يذمكم على أي خطوة تخطونها، أما أنتم فتسرعون إلى اتخاذ خطوة الإنقاذ لا لشيء، سوى لداعي الحسن والقبح الذاتيين، فتقومون بمساعدة الشخص الغريق وإخراجه من الماء، لماذا كان ذلك؛ لأن إنقاذ الغريق المشرف على الموت حسن ذاتاً، لكن ماذا يقول الأشاعرة هنا؟ إنهم يعتبرون المسألة نفسية، وذلك بالقول: افترضوا أنفسكم مكان هذا الرجل الغريق، تقولون: ما أجمل أن ينقذني شخص آخر وأنا مشرف على الغرق التام!!

أي أنكم تمارسون نوعاً من التجربة، دون أن تلتحقوا الفعل في حسنِ الذاتي، بل تتجهون نحوه انطلاقاً من تأثيراته العملانية.

إعاقبة الكلام الاعتزالي —

لقد تحدثت في بعض كتاباتي غير المنشورة بعد^(١) عن حُسن مدرسة الاعتزال وروعتها، وأشارت إلى أنها التفت إلى قضايا رائعة وهامة جداً، إلا أن علاقتها الوثيقة بالنزعة الذاتية والماهوية إلى جانب مسحة أرسطوية خفيفة، حالت دون الوصول إلى بعض النتائج الأساسية والمنشودة، بل أفضت بها إلى الاختناق تحت وطأة المفاهيم العقلية القبلية، فأعجزتها عن أن تفتح أمامها طريقها أو أن تشق سبيلاً.

ليس من الضوري أن نخوض - أكثر من هذا الحد - في قضية الحسن والقبح العقليين، فالإخوة على اطلاع تام على هذه الموضوعات، إنما كان هدفي من إثارة هذا الأمر الإشارة إلى كيفية ممارسة قراءة جديدة للمذهب الأشعري يفهمه عبر المنظار التجاري، فيما يفهم الاعتزال بوصفه اتجاهًا غير تجاري.

عيّنات تطبيقية من الكلام الأشعري والمعتزلي —

١ - مسألة الكليات

المسألة الأخرى هنا مسألة الكليات، وقد أشرنا إلى أن المدرسة الأشعرية عموماً مدرسة إسمية، وكما قلت: ليست لدينا في التاريخ الإسلامي تسمية من هذا النوع، إلا أن الرجوع إلى مباحث الكليات يدفعنا إلى ملاحظة هذه النزعة الأشعرية في التقليد، ولا أرى ذلك غريباً غير متوقع من شخص له انتماء أو ميل تجريبية، إن شخصاً كهذا لا يمكنه أن يكون رأياً عقلياً قبلياً، تماماً كالتجريبيين الأوروبيين، وكذلك الإسميين الذين يقتصرن نظرهم على الأفراد ثم يقومون بجمعها لينالوا - عبر ذلك - الحكم الكلّي.

وحيث يطول البحث حول رأي الأشاعرة في مسألة الكليات، أنصح بمراجعة مسألة واحدة في هذا الباب عند الفخر الرازى، وهي متوفرة أيضاً باللغة الفارسية،

لقد تعرّض الفخر الرازي لهذا البحث بشكل جيد، ويمكن العثور على هذا البحث عنده في كتابه «المباحث المشرقية».

نعم، لبحث الكليات ميّزته وروعته ولطافته ودقّته الخاصة به، حتى أنك تواجه صعوبة في تحديد أننا نقول بالكليات أم أننا إسميون، فأننا شخصياً أكثر ميلاً إلى الإسمية مني إلى الكليات، وأرى أن التفكير الإسمي أكثر قدرة على حل بعض المسائل والمواضيعات والإجابة عنها، وتعرفون أن فلاسفتنا قائلون - نوعاً - بالكليات، إلا أنني قادر على الاستدلال لإثبات أن أصلّة الوجود عند الملا صدراً تعbir آخر عن رفض الكليات، والعودة إلى الإسمية، فبالتأكيد مؤذى أصلّة الوجود القول بالإسمية، ومن هنا كان أقرب إليها، إلا أن تلك المجموعة من القضايا والمستتجات الفلسفية الناتجة عن ذلك لم يتم استخراجها بعد.

٢ - مسألة العلية

وهناك مثالاً أكثر دلالةً، إلا وهو بحث العلية، فأنتم تعرفون أن الأشاعرة غير قائلين بالعلية العرضية والطبيعية في هذا العالم، وهذا بالضبط موقف تجريبي في مسألة العلية، راجعوا في هذا الصدد كتاب «مقاصد الفلسفه» أو «تهاافت الفلسفه» للغزالى، لكي تروا كيف شاد - وبقوّة وبلاّفة - أدلة نقد مبدأ العلية، إن أدلة الغزالى كان قريبةً جداً من أدلة ديفيد هيوم، نعم، فهناك فرق بين رأى الغزالى في هذا الموضوع ورأى هيوم، إذ يعتقد الأخير بعدم مفهومية الربط أو علاقة الضرورة (Necessary Connection)، بل إن هذه الكلمة فاقدة للمعنى أساساً، فلا وجود لشيء اسمه الربط الضروري أو علاقة الضرورة، وأنّئك الذين يتحدثون عن هذه العلاقة لا يفهمونها، ولا يدرؤون ما يقولون، هذا ما يراه مذهب هيوم، وعليه يمكن اكتشاف علاقة الضرورة - تلك العلاقة التي يعبر عنها علاقة العلية - أمراً غير ممكن، بل إن عدم إمكانه يسري إلى تصوره، إذ لا يتولد تصور من هذا النوع في عالم التصور، أما الغزالى فلا يذهب إلى عدم ولادة هذا التصور إطلاقاً، إنما ينفي وجود علاقة العلية في الخارج، وهذا هو ما ينتج القول بالتقارن، ذلك أننا لا نرى في هذا العالم سوى مقارنات وتواли أحداث، وهذه المقارنات والمتواлиات لو حدثت آلاف

المرات فلن يمكنها أن تنتج وجود علاقة ربط ضروري بين أطرافها، ذاك الربط الذي يسمى بمبدأ العلية.

إن هذه النظرية نظرية مختمرة منظمة مدروسة متكاملة تجريبية في موضوع العلية، والفلسفه التجاربيون لا يقولون أكثر من هذا، بل إن الفلسفه العقليين أنفسهم لا يرون أصل العليه نتاجاً لعملية تجريبية بحثه، أما من أين أتى مبدأ العليه؟ فهذا ما لا شأن لنا به فعلاً، إلا أنه لم يأت بالتأكيد من التجربة ونظامها، لقد أتى من خارطة مسبقة مرسومة عقلاً أسقطت على هذا العالم.

يصرّ الأشاعرة بأن ما نراه في هذا العالم ليس عليهَ أو سببية، ويلاحظ هذا الأمر كثيراً في أشعار جلال الدين الرومي، ذلك أنه أشعري من الزاوية الكلامية.

كان المفترض بالسكنجبين أن يزيل الصفراء

لكن العكس حصل

وغدا زيت اللوز باعثاً على الجفاف

أخذ الإهليج فذهبت الأخلاق

وأشعل الماء النار وزادها إسعاً كما الزيت^(٢).

بل ويطرح الرومي ادعاءً كبيراً بعد ذلك حينما يقول: من أول القرآن إلى آخره.
رفض للأسباب والعلل والسلام.

فكـل القرآن نافـ للسبـبية.

غـدا العـز للدرـويـش وصار نـصـيب أـبـي لـهـبـ الـهـلـاكـ^(٣).

وتـرونـ أـنـ بـيـانـهـ هـنـاـ طـبـيعـيـ جـدـاـ،ـ كـمـاـ أـنـ اـسـتـدـلـلـاتـهـ صـحـيـحةـ أـيـضاـ،ـ إـنـ يـقـولـ

أشـعلـ هـتـيـلـاـ جـديـداـ لـمـصـبـاحـ لـيـلـكـ

ونـزـهـ شـعـاعـ الشـمـسـ عـنـ الفـتـيلـ

اصـنـعـ الطـيـنـ لـسـقـفـ مـنـزـلـكـ

ونـزـهـ سـقـفـ الـعـالـمـ عـنـهـ^(٤).

إنه يحوّل العلية ويرجعها إلى مقوله العادة، ويرى أننا رأينا هذه الأشياء كثيراً، ثم ظننا أنه لورغبنا في أن لا تساقط نقاط المطر من سقف العالم فعلينا أن نغطيه بالطين، غافلين عن أن ما نفرشه بالطين إنما هو سقف بيتنا، أو نظن أن فتيل السراج

حيث كان من اللازم تبديله كل ليلة حتى يضيء أكثر كانت الشمس مثله، إن هذه الكلمات التي يقولها مولانا الرومي تفتح أعيننا.

نعم، فالأشاعرة يرجعون العلية لله سبحانه، وعليها أن نلتفت إلى أن مفهوم العلية عند الأشاعرة، لا يعني العلية التجريبية، بل شيئاً آخر استطاعوا عبره حلّ معضلة المعجزات.

والإنصاف القول: إنه لا يمكن تغيير الذاتيات طبقاً للنهج الفلسفى، فإذا قلتم: إن الإحراق من ذاتيات النار فإنه لا يمكن سلبها إطلاقاً عن النار نفسها، ومعنى ذلك أن المعجزات تقع في الدائرة التي لا حدث فيها عن الذاتيات.

لم يقل الأشاعرة - من الأساس - بالذاتي، بمعنى أنهم لم يكونوا قائلين بالكلبات، لهذا كانوا يتعاملون مع المسائل بشكل أكثر ارتياحاً وسهولة، فكانوا يقولون: إن النار قد تحرق وقد لا تحرق، على أية حال، ثمة تطابق وتقارب شديد بين إلغاء مبدأ العلية في الفكر الأشعري وإلغائه في النهج التجربى، كما أن هناك تطابقاً بين القول بالعلية في العقل الاعتزالي، والقول بها عند الفلاسفة.

٣ - قانون الترجيح بلا مرجع

إن بحث «الترجح بلا مرجع» من البحوث ذات الحكاية الغريبة، فقد طرحته المتكلمون لدى حديثهم عن العلية، وكذلك عن مسألة الإرادة، حيث تعرضوا للجواب عن التساؤل التالي: ماهي مرجحات الإرادة؟ وكما تعلمون فإن الأشاعرة يصرّحون بجواز الترجح بلا مرجع، فمن أمثلتهم المشهورة على ذلك، لو كان شخص ما فارأً من قبضة ذئب، أو يد سارق أو قاتل مجرم، ثم واجه فجأةً مفترق طرق، فدخل أحدهما، فإنه لا ترجح عنده هنا لهذا الذي دخل فيه على الآخر، فقد كان يمكنه الدخول في الطريق الآخر. إن العطشان الذي يرى أمامه قدحين من الماء ينتقي واحداً منها ثم يشرب ما فيه، إن هذا هو عين مثال «جان بوريدان» الذي أشار له اشتاين، فقد كانت تربط اشتاين بالرياضيات علاقة قوية كما كانت تربطه بالفيزياء، وقد قال - لدى حديثه عن حياته وسيرته -: إنه لم يكن يريد أن يبقى حيراناً مثل حمار «جان بوريدان» لهذا قرر اختيار الفيزياء.

جان بوريدان واحد من متكلمي القرون الوسطى الذين طرحاً مثلاً رائعاً في مسألة الترجيح بلا مرجع، كان يقول: إذا وضعت حماراً جائعاً في وسط مكان ما، ثم وضعت له على طرفيه - في مسافة واحدة - علماً، فإنه سوف يموت في وسط علفه من الجوع، ذلك أنه مهما اتجه سوف تقول: لماذا لم تذهب ناحية الطرف الآخر؟ وحيث كان الترجيح بلا مرجع باطلأ، كان معنى ذلك موت الحيوان في وسط المكان من الجوع.

كان أحد الأصدقاء يقول: إن الترجيح بلا مرجع حرام، على أيّة حال، فسواء كان حراماً أو باطلأ، فهذه هي قصّة الموضوع.

أما الإنسان التجربى في فكره ورؤاه فهو ينظر إلى مسألة الترجيح بلا مرجع على أن الفاعل سوف يختار من بين شيئين لا امتياز إطلاقاً بينهما أحدهما ويدرك الآخر. على أي حال، إنما ذكرت هذا الموضوع بغية تشریح مقوله الإرادة، وأنهم لم يقولوا ذلك عن جنون أو فقدان عقل، لقد كانوا يعتقدون أننا لو أردنا جعل ترجيح الإرادة بالغير للزم من ذلك التسلسل، سيما فيما يتعلق بإراده الله سبحانه ومسألة الخلق، فلماذا خلق الله أشياء قبل أشياء؟ وما هو مرجح ذلك؟

والجواب: ليس من مرجح، فالله كان قادرًا على القيام بعكس ذلك تماماً، والسؤال القائل: لماذا خلق الله سبحانه في هذا العالم مخلوقات مختلفة؟ لا مرجح له، إذ لو أردنا السعي وراء المرجحات، فمعنى ذلك أننا وضعنا بيدهنا خارطة العالم، وجعلنا الله يتبع في فعله - لزوماً - هذه الخارطة، وهذا ما طرح في مسألة العدل الإلهي، فمن المشهور أن المعتزلة كانوا عدليين، فيما لم يكن الأشاعرة كذلك.

٤ - معرض العدل الإلهي

لكن، من وجهة نظري، يعدّ تعبير غير العدالة في حق الأشاعرة تعبيراً جائراً ومجحفاً، فلم يكن الأشاعرة غير عدليين، إنما غير قائلين بالعدل بمفهومه الاعتزالي، إنهم يستحضرون مفهوماً هنا اسمه «الكَرْم» ويعتبرونه أرفع من العدل وأسمى، ثم يقومون بتسيطه مكان العدالة، كانوا يقولون: إن الله كريم، وهذا له أرفع من العدالة، وهكذا كانوا يقولون - انطلاقاً من المنهج التجربى عينه - : إن عدل

الباري تعالى مطابق لما نراه في الخارج، فإذا ما عانى شخصاً ما ثم مات من الجوع، فيما عاش الآخر في رفاهية عالية، وقضى عمره حتى نهايته في سعادة وسرور، حتى لو أقدم على ارتكاب مئات الجرائم والجنایات، دون أن يمسك أحد به أو ينال من أطراfe.. فإن ذلك كله مقتضى العدل الإلهي، فليس في العالم ما ليس بعدل.

انظروا إلى هذا العالم ثم أمسكوا بمظاهر العدل الإلهي فيه، إن عدله منسجم مع تمام تلك الأحداث التي تقع في العالم، فهذا العالم عين تحقق العدالة الإلهية، هكذا ينظر الأشعري إلى العالم وعدالته، أما الفيلسوف فهو لا يقرأ الأمور على هذا المنوال، إنما يضع تعريفاً مسبقاً للعدل انطلاقاً من العقل ذاته، ثم يقوم بتفسير مظاهر العالم وأحداثه التي يراها طبقاً لهذا التعريف، بحيث تندو أحداث العالم متلائمة مع العدل بالتعريف العقلي له، ولهذا تظهر أحياناً بعض المشاكل، وكما يقول ناصر خسرو:

لماذا كانت نعمة المنعم بحاراً بحاراً^{١٦}
وكانت محنة المفلس سفينـة سفينـة^{١٧}

وبذلك يكون الاعتراض على عدالة الباري تعالى في واقعه اعتراضاً على تلك الصورة المنقوشة مسبقاً عن العدالة، تماماً كما يقولون - طبق ما رسمناه : لماذا ولد فلان ناقص الخلقة؟ لماذا كان أعمى؟ لماذا كان ذاك بليد الذهن ضعيفه؟ ولماذا ثالث يأتي إلى الدنيا مبتلى بمرض الأيدز يعاني منه حتى نهاية حياته؟

إن الأشاعرة يقولون: هذه هي عدالة الله، أما المعتزلة فلا يفكرون بهذه الطريقة، إنما يرسمون لأنفسهم صورةً عن العدل مسبقة، ويسعون جدهم لوضع تلك الظواهر برمتها ضمن هذه الصورة، إن بداية اختلاف الأشاعرة والمعتزلة كان من مسألة العدل هذه، إذ ينقل أبو الحسن الأشعري قصته لأستاذه عن رجل يموت عن ثلاثة أولاد: أحدهم مؤمن لنهاية عمره، والآخر كافر لنهاية عمره، والثالث يموت وما زال طفلاً، ثم يسأل الأشعري أستاذه: كيف يجازي الله سبحانه هؤلاء الثلاثة؟ إلا أن أستاذه يعجز عن جوابه.

وتفصيل القصة: أن أستاذه يقضي بدخول الأول الجنة، والثاني جهنم، وعندما

تقوم الساعة بسؤال الكافر الله: لماذا تأخذوني نحو جهنم؟ فيجيبه سبحانه: لأنك كفرت، فيسأل الكافر: ولماذا لم تأخذوا الطفل إلى جهنم؟ فيجيب الله: لقد قبضت روحه سريعاً؛ لأنني كنت أعلم أنه لو بلغ لكيفر، فلم أرد إدخاله النار، هنا يقول الكافر: إذاً حبذا لو قبضت روحي صغيراً حتى لا أدخل جهنم، فلم لم تفعل ذلك؟! إن هذا الاستدلال الساذج والبسيط فتّت الكثير من الأعمدة الفكرية لأستاذ أبي الحسن الأشعري؛ ذلك أن المعتزلة سلكوا في نظرية العدالة الإلهية المسلك الإنساني (ropomorphism Anth) ووضعوا العدل الإنساني معياراً للفعل الإلهي، مما دفعهم للخروج بنتائج غريبة، قد لا تملك قدرة كبيرة على الدفاع والمناورة.

يتحدث أبو حامد الغزالى بصراحة كاملة في بعض مكتوباته بشيء عاد حافظ الشيرازي وقاله بعد قرنين من الزمن، «سترى قطع الرؤوس بلا جرم»، يقول الغزالى: عندما تنظر إلى الدنيا ترى ما أكثر أولئك الذين ابتلوا بلاء عظيماً دون جرم أو جنابة، وعندما سترى أن الفعل الإلهي يختلف في تعبينه عن حساباتنا نحن البشر، لا انسجام فيه مع تلك التعاريف التي تسجّها نحن للعدالة والرحمة وأمثال ذلك، إنها مقوله أخرى، وخلاصة القول: إن الغزالى ينقل رواية فيها أن الله أوحى إلى داود أن ما تتصوره عنى هو تصوّر عن سبع عقوبات، لا أساس منطقي لفعله.

ليس لنا شأن - فعلاً - بتحديد أي هذين المنطقين هو الحق، منطق المدرسة الأشعرية أم منطق الاعتزاز، لكنني أشير هنا إلى مستلزماتهما، وما يفضييان إليه، إن القراءة التجريبية للعالم تستدعي استنتاج مفهوم العدالة انطلاقاً من رصد الأحداث التي تقع، تماماً كما هو الحال في الرزق، فلو أنك تريد السؤال - انطلاقاً مما تراه - هل الله رازق أم لا؟ فمن الطبيعي أن ترجع إلى ظواهر هذا العالم، لتعرف بذلك، إن مفهوم الرازقية الإلهية هو هذا الذي يتجلّ في هذا العالم، أي أن لدى شخص شيئاً أما الآخر فليس لديه هذا الشيء، وأن أحدهم جائع حتى الموت فيما الآخر ممتئٍ حتى التخمة والهلاك، وإنما فلا يجدر البحث عن الرازقية خلف أسوار هذا العالم وظواهره، هذا ما يقوله الأشاعرة، وعليه، فالرزق متضمن للحلال والحرام، أما لو كنت تحمل سلفاً - تصوّراً خاصاً عن الرازقية، فإن عملك حينئذ في البحث عن الرزق الإلهي

سوف ينخذل مساراً آخر.

٥- تفسير النص الديني

السؤال الهامة الأخرى في نزاع الأشاعرة والمعتزلة، مسألة العقل، ما أطروحه هنا من الأمثلة يفضي - بالتدريج - إلى وضوح مفهوم العقل الاعتزالي وامتيازه وم مقابلته للعقل الأشعري، فالعقل الأشعري عقل تجربى حتى عندما يرد ميدان النقل والنصوص الدينية، أما العقل الاعتزالي فهو عقل قبلي إسقاطي، حتى عندما يخوض غمار تفسير النص الديني أيضاً.

٦- غرضية الفعل الإلهي

ومن الموضع الأخرى التي تتجلّى فيها مظاهر النزاع الحاد بين الأشاعرة والمعتزلة موضوع غرضية الأفعال الإلهية، فهل لفعل الله غرض أم لا؟ يذهب الأشاعرة إلى أن فعل الله سبحانه غير خاضع لنظام الأغراض وغير معلّب بها، فلا غرض، ولا هدف يمكنه أن يحكم حركة الفعل الإلهي أو الفاعلية الربانية، فالله - كما يقول الأشاعرة - ليس بذلك الذي يجلس ثم يفكر، ثم يقرر فعلًا ما لزاماً على نفسه لأنّه يريد غرضاً ما، أي يتلزم نفسه بالمقدّمات لأنّه يريد النتيجة، وقد ذهب جماعة من الحكماء، مثل الملا صدرا، وابن سينا، إلى هذا القول أيضاً، إلا أن الأشاعرة سبقوهم إلى ذلك، نعم لقد أخضع الفلاسفة هذا الموضوع - عقب الأشعري - إلى مزيد من refine والتدقيق، فقالوا بوجود غرض إلا أنه ذات الباري تعالى، فحيث كان الله غاية الغايات ومنتهي الأشواق والحركات لهذا كانت النهايات رجوعاً إلى البدایات، فالله وذاته هما غاية تمام أفعاله سبحانه.

لكن هذا الكلام لا يبطل مقوله الأشاعرة، إنما يمثل مستوى أرفع منها وأرقى، أي أن النظرية عرضت في سياق أكثر تكاملاً وتسامياً، فعندما يقال: إن أفعال الله غير معللة بأغراض، فإنه لا يُهدّم هذا القول بالنظرية الفلسفية المشار إليها، ذلك أن معنى الفرض ذات الشيء الذي يكمل الفاعل به نفسه، وعندما يبلغ الأمر ساحة الباري تعالى يعني أنه يبدل ذاته أو قوته إلى الفعلية أو يصير ما ليس عنده موجوداً عنده، وكل المعنيين لا يمكن تصوّرهما في حقه سبحانه.

لا يمكن القول: إن عند الله نقصاً، وأنه يريد أن يكون كاملاً، أو أنه يطلب أن يصبح ما بالقوّة عنده ما بالفعل، ولهذا لا يمكن القول بحاكمية غرضٍ ما على فعله.

أما المعتزلة، فقد كانوا يقولون بأن أفعال الله معللة بأغراض، ولكن يدلّوا على تلك الأغراض المتعلقة بفعله سبحانه وقعوا في ورطة التكليف، فإذا ما كان حيوانٌ ما يعني من ألم أو عذاب، وسائلنا: لماذا يتألم؟ ما هو الجواب؟ تحدث المعتزلة عن تفسير الألم والعذاب... على الإنسان، وطرحو نظرية التعويض التي تتلخص في أن الله سبحانه يعوض الناس بعد ذلك، لكن ماذا يمكن القول عن الحيوان؟ من الملفت أن بعض المعتزلة كانوا يقولون بأن الحيوانات لا تتعدب ولا تتألم ولا... لقد كان الموقف الاعتزالي ديكارتيّاً بامتياز، فقد كان ديكارت معتقداً بأن الحيوانات مخلوقات ميكانيكية لا تشعر بعذابي أو ألم، ويقال: إن أحد تلامذة ديكارت كان يعذب حماراً، وينفذه، فكان ديكارت يقول: إنه ينعر به وكأنه يتآلم.

نعم، هذا ما كان المعتزلة يقولونه، ذلك لأن منطقهم يستدعي مثل هذه النتيجة، ففي سياق الجواب عن السؤال القائل: إذا لم يكن هناك شيء من اللاحضرية في هذا العالم فلماذا يلزم على الحيوان أن يتحمل عذاباً أو ألمًا لا فائدة منه؟ يلزم - وفق المنطق المعتزلي - اختيار سبيل من سبل، إما الحديث عن حشر الحيوانات في المعاد أو ادعاء أنها لا تتألم أساساً، على خلاف الحال مع الأشاعرة، فهم في راحة بال من ذلك كله، إذ يقولون: ثمة في هذا العالم بشر ناقصو الخلق، لا يرون، أو لا يقدرون على التفكير، أو لا يستطيعون إنجاز عملٍ ما، فلماذا يلزمونا كلَّ هذا التكليف باختلاق أغراض لوجود ذلك كله ثم نسبتها إلى الله سبحانه، وهي أغراض نتحتها نحن بعقولنا؟

إن نحت الأغراض على هذا المنوال يمكنه أن يلحق الضرر الجاد ببرهان النظم في بعض جوانبه، إن القراءة الداروينية لهذا العالم كانت على الطراز نفسه، فقد اعتقاد داروين بأن في أبدان الحيوانات أشياء وصل بها الزمان إلى التعطل، فلا تعمل

ولا تنتج، وهذه الأجزاء من بدن الحيوان إنما تمثل بقايا الماضي، وستزول تدريجياً، وإذا ما استجد خلقتها مكرراً فإنما ذلك لأنه ليس هناك من تصور يقضي بضرورة أن يكون لحكل شيء في هذا العالم فائدة معقولة، فهناك الكثير من الأشياء التي لا توجد أية فائدة عقلانية متربة عليها، هذا تماماً ما كان يقوله الأشاعرة، سواء على صعيد العالم الإنساني أم على صعيد الطبيعة.

إننيلاحظ هنا المعطيات النهائية للمدرستين: الاعتزالية والأشعرية، لا مبادئها الفلسفية، أما ماهي أدلة القائلين بلزوم تعلل الأفعال الإلهية بالأغراض؟ وهل هي صحيحة أم لا؟ فلا أنظر إليه الآن، إنني أقرأ تلك الرؤية الكونية نفسها المنبثقة والقائمة على تلك الأعمدة.

وإذا ما ضممنا مجموع ما بيناه حتى الآن سوف نرى أن الأعمدة التي يمكنها أن تعطينا سقفاً محدداً مبنياً عليها هي تلك ذات النوع التجريبي، والإسمي، القول بعدم العلية، القول بالعدل التجريبي الإلهي، القول بالرزق، القول بأن أفعال الله غير معللة بأغراض، والقول بجواز الترجيح بدون مرجع، إن هذه كلها أعمدة يمكن أن يبني عليها سقف تجريبي.

٧- إنكار الكرامات

الأمر الآخر عند المعتزلة، وهو أمر مثير، إنكارهم كرامات أولياء الله، وحصرهم الإعجاز بالأنبياء، فقد قالوا: إن ما جاء في القرآن الكريم مما يسمى بالعجزة صادق في مورد الأنبياء فحسب، أما غيرهم فلن يقدر بعد ذلك على القيام بأفعال خارقة للعادة، مما يسمى بالكرامة، إنهم بذلك يخالفون تماماً التجربة المحسنة، وينهبون إلى أن هذه الأعمال التي نراها ليست كرامات، إنما مجرد صدف اتفق أن حصلت، بيد أنهم - مع ذلك - لا يقولون باستحالتها، وكما قلت، لا شأن لنا هنا بأدلةتهم، إلا أنهم كانوا يرون أنه لو قبلنا مقوله الكرامات فمن الممكن حينها أن يدعى أي شخص النبوة، فيما العجزة هي المعيار لتمييز النبي عن غيره! فإذا ما فتحنا هذا الباب، بحيث صار بإمكان غير الأنبياء فعل ما يشبه حاله مع الإعجاز مثل

الإخبار عن المفيبات أو قراءة ما في عقول الآخرين أو... فإنه لن يبقى من فرق بين النبي وغيره.

وكما ترون، فإن المعتزلة يرددون حقيقة تجريبية مستخدمين أدلة مسبقة، إنهم يقولون: لا وجود للكرامات إطلاقاً، أما الأشاعرة، فإنهم - وبكل راحة بال - يقولون لك: إذا أردت أن تفسّر تلك الكرامات التي يقوم بها بعضهم أو تحدث مع بعض الأشخاص، فإن عليك أن ترسم صورة العالم وفقاً لها، لا أن ترسم تلك الصورة أولاً، بعيداً عنها، ثم تحذف الكرامات؛ نظراً لعدم وجودها في صورتك المرسومة سلفاً.

٨ - مقوله الجزء الذي لا يتجزء

الأمر الآخر هو الجزء الذي لا يتجزأ، فكما تعرفون، يذهب عامة المعتزلة إلى عدم وجود الأجسام الذرية، فيقبلون الانقسام إلى ما لا نهاية، أما الأشاعرة فهم يرون الجزء الذي لا يتجزء، أي أن لديهم نظرية ذرية، والمفت الرائع هنا العمق التاريخي للمسألة، إذ يكتب أحد المحللين الألمان - ويدعى «باناس» - مقالة جيدة في هذا المضمار، يوضح فيها منشأ النزعة الذرية الأشعرية، فإذا ما نظر إلى أدلةهم سنرى أنهم كانوا قائلين بوجود النقطة، وهذا ما جاء في كتاب شرح المواقف، والنقطة - طبقاً لتعريفها - هي الجزء الذي لا يتجزأ.

نعم، لا شأن لنا هنا بأدلةهم، إلا أن ما يعنينا هو أن النظرية الذرية نظرية تجريبية، ولا كان الأشاعرة قائلين بالجزء الذي لا يتجزأ اختلف موقفهم ما بين الأعراض والجواهر، إلا أن نظرية عدم الانفصال، وأن الجسم واحدة ووحدة متصلة تعد نظرية فلسفية بامتياز، حيث كانوا يثبتون عبرها وجود الهيولي.

ونلاحظ هنا كيف أن الأشاعرة التزموا جانب نزعتهم التجريبية، وأنهم كانوا يدعمون مواقفهم هذه ببعض الآراء الفلسفية.

أمل أن تكون نظريتي هنا قد غدت واضحةً مفهومـة.

تأويل النص الكلامي بين مدرستي الاعتزال والأشعرية

ولا بأس بالحديث في بعض كلمات عن نفوذ النزعة التجريبية هذه مجال فهم نصوص معاصرة. السنة الأولى - العدد الرابع - خريف ٢٠٠٥ م

النص وتفسير النقل، أختتم بذلك موضوعي.

دعوني أستعين هنا بمولانا جلال الدين الرومي، إنه يتحدث عن أمرٍ ما يتصل بالتسبيح والذكر، إن كل شيء يسبح الله ويحمده، إلا أننا لا نفقه هذا التسبيح، يقول المعتزلة هنا: إن هذا التسبيح عقلي، والمقصود به أن تلك الأشياء خلقت في بنية وتكوين يدفعاننا إلى تسبيح الله سبحانه، أي أنها تدفعنا إلى عملية تسبيح الله، إن قوام الطبيعة، ونظمها، وقوانينها... ذلك كله يقع في حكم التسبيح.

ولا يوافق الرومي على هذا الكلام، ولا يستسيغه، بل يقف قباليه يقول:

كان هذا تأويل أهل الاعتزاز

كان من شخص يفتقد إلى نور الحال^(٥)

إنها تأويلات اعزالية، أنت من أولئك الذين لا نور لهم، ثم يقول: إذا ما فتحت سمعك الباطني، فسوف تسمع تسبيح ذلك العالم حقيقةً، فثمة عرفاء كانوا وما زالوا يدعون أنهم يسمعون تسبيح أجزاء العالم كما هو السمع الحسي، لا أقل من أن الرومي نفسه يدعى ذلك بالقول:

إرحل من الجماد إلى الروح

واسنぬ إلى غليان أجزاء العالم

عندما ينجلِّي تسبيح الجمادات لك

وتزول عنك وساوس التأويل

إن كل أجزاء العالم

تقول لك في الخفاء ليلاً نهاراً

نحن سمعيون بصيرون واعون

لكتنا معكم أيها الغرباء ساكتون^(٦).

لقد أتى مولانا الرومي على ذكر هذه الأشعار في السياق عينه، لقد كان الأشاعرة مخالفين للتأويل مخالفةً مطلقة، كانوا يقولون: لا صواب في الففلة عن نصوص معاصرة - السنة الأولى - العدد الرابع - خريف ٢٠٠٥م

ظاهر الكلام والتفتيش عن بواطنه، ففي مسألة الجبر كانوا يأخذون بظواهر الآيات ويرون أنها هي التي تذكر ذلك، أي أن الله سبحانه يهدي من يشاء ويضل من يشاء، وهذا ما لا يحتاج إلى تأويل البتة.

يقول مولانا الرومي - بصراحة - :

أنك تأول الكلام البكر

إذهب وأول نفسك بدل أن تأول القرآن ^(٧)

فبدل أن تحورّ معنى الكلام حاول تغيير نفسك وما عندك، وعندها سوف ترى أن المعنى الظاهر معنى سليم مستقيم صائب لا يحتاج إلى التأويل ولا يفتقر إلى التبرير، والشيء الوحيد غير المستقيم ليس سوى نفسك، إن مولانا يحاول هنا توجيه الإنسان لتغيير ذاته وفكره، والسعى للخروج به من سياج المقولات الفلسفية.

إن النزعة التجريبية تسعى بشكل أكبر للإمساك بالظواهر عندما تحاول خوض ميدان التفسير والتشريح في النصوص، إنها لا تفسح مجالاً للتأويل، وهذا ما يتاسب مع الرجوع إلى الطبيعة وظواهرها ومشاهداتها في عملية تفسيرها.

وبهذا اتضحت لدينا تقريباً بنية العقل الاعتزالي، أي عقل كان؟ عقل مخارج إلى حد بعيد التجربة، يسعى في عالمي العقل والنقل لتفسير العالم وحوادثه - سيما أفعال الباري - طبقاً لخارطة مسبقة، ليس لي شأن هنا بالأبعاد الفلسفية لمدرسة الاعتزال، وهو ما يحتاج إلى درس بعض الأمور العامة، إننا هنا نتعامل مع اللاهوت المعتزلي، سيما عندما يلج ميدان صفات الباري، وأفعاله، وأسمائه، وهو فيما أظن ميدان خصب يحمل الرصد والمتابعة.

ثمة في المباحث السابقة ثفرات جادة سيما وأنها مصحوبة عادةً بنوع من (Anthropomorphism)، أي نوع من المماهاة للإنسان وبلورة الأشياء وفقه، وبتعبير آخر أنسنة العالم، وعلى حد تعبير المفخور له السيد أحمد آرام: «اعتبار الإنسان مقياساً والحساب عليه».

فإذا ما اعتبرنا الله سبحانه مثل الإنسان تقريباً، وأفعاله كتلك الصادرة من الفاعل الإنساني، ثم ربنا الأحكام الأخلاقية وغير الأخلاقية للإنسان عليها، عندئذ نصوص معاصرة - السنة الأولى - العدد الرابع - ذويف ٢٠٠٥م

سوف تبدو بوضوح أكبر صعوبة الموقف وتعقيداته، ولهذا، أعتقد أن فصل المذهب الاعتزالي عن الإنسانية، ثم مصالحته مع النزعة التجريبية، سوف يساعد على تحوله إلى مدرسة مقبولة في عالمنا اليوم، لكن:

فأنت الوقت على شرح هذا الهجران
فقد مضى الزمن وأوكل الأمر إلى وقت آخر.

* * *

الهوامش

- ١ - المقال الذي بين يديك نص محاضرة ألقاها الدكتور سروش ٢٠٠٥م (التحرير).
- ٢ - الرومي، المثنوي، الكتاب الأول، الأبيات: ٥٣ - ٥٤.
- ٣ - المصدر نفسه، الكتاب الثالث، الأبيات: ٢٥٢٥ - ٢٥٢٥.
- ٤ - المصدر نفسه، الكتاب الثاني، الأبيات: ١٨٤٥ - ١٨٤٦.
- ٥ - المصدر نفسه، الكتاب الثالث، البيت: ١٠٢٧.
- ٦ - المصدر نفسه، الكتاب الثالث، البيت: ١٠١٩.
- ٧ - المصدر نفسه، الكتاب الأول، البيت: ١٠٨٢.

الدَّيْنُ وَدُورُهُ فِي عَصْرِ اَنْهِيَارِ الْعُقْلَانِيَّةِ

أ. مهدى الرازى^(*)

ترجمة مشناق الحال

«نحن البشر نحصل على أكبر النعم في ظل الجنون، أقصد الجنون الذي يكون عطاء من الله كانت مرتبة الجنون عند المتقدمين أرفع من الوعي؛ لأن الجنون عطاء إلهي، بينما للوعي أبعاد إنسانية»^(١).

سقراط

«قصة بسيطة» عنوان فيلم لأحد المخرجين الإيطاليين البارزين، يحكي قصة قتل ملحق سياسي متلاعِد، عاد بعد سنتين طويلة إلى مقصورته القديمة التي ورثها في سيسيل، ليطلع على مراسلات جده مع الكاتب الإيطالي الكبير، بيراندلو. اتصل بالشرطة وأخبرهم بما وجد، وطلب منهم - مترجياً - الذهاب إلى بيته، لكنهم لم يعتدوا بطلبه، وفي اليوم التالي، وجدوا جثة ورأسه على ورقة بجانبها مسدس، مكتوب عليها «ووجدت».

تتكرر المفاهيم القديمة كثيراً في هذا الفيلم: المقصورة، الموبيليات، الرسائل، لوحة الرسم، جميعها قديمة. يحرق أهل المدينة أشياءهم القديمة في العيد الوطني، الجميع في هذا الفيلم متهم بالقتل: المدعي العام، مفوض الشرطة، قائد الشرطة، الجنود، العريف، قاضي التحقيق، الراهب، أستاذ الجامعة، الكنة، الشاهد على الحادث وحتى المقتول، قد يكون منتحرًا. ولا نصل إلى اليقين بشأن أيٍ من

(*) باحث، مقيم في أوروبا؛ ساهم في ترجمة بعض أعمال الدكتور محمد أركون إلى اللغة الفارسية.

الاحتمالات إلى آخر الفيلم، وتبقى جميعها قائمة، فلم يعرض الحادث فيه، بل التأويلات اللامتاهية تدور أمام أنظار المشاهد دون أي ترجيح بينها طيلة الوقت، وأول جملة تسمع فيه على لسان أحد الأشخاص الفامضين - أستاذ جامعي -: «لا يوجد شيء معلوم»، يقولها وهو جالس على شاطئ البحر، ينظر إلى تلاظم أمواجه، مخاطباً الشخص الذي يجب أن يحضر غداً إلى دائرة الشرطة بوصفه شاهداً على الحدث، وقد توصل الجميع - بعد البحث والتحقيق - إلى أن غموض القضية يزداد كلما ازداد الفحص والتحقيق؛ لذا يوصي بعضهم بعضاً بترك القضية وعدم السعي وراء «الحقيقة».

يعكس المضمون الرئيس للفيلم نظرية الإنسان للوجود والحوادث، يسري هذا المعنى كالدم في عروق الأدبيات الحديثة ويكتسبها روحًا، ابتداء من «القصر» و«المحاكمة» لكافكا إلى «معنى الوجود» لميلان كوندرا. يكمن جوهر التمايز بين الإنسان القديم والحديث في اختلاف نظرته إلى أمور كالحقيقة، اليقين، العقل وعلاقة هذه الأمور ببعضها، «قصة بسيطة» تحكي غموض الحقيقة والتواهـاـ.

العقل من أكثر الكلمات الفلسفية استخداماً ومفرزـاً، كما يستخدم في المجالات الأخرى أيضاً، فمن السهل أن نضع أمامنا كماً هائلاً من تعاريف العقل ونناقضها، لكننا لا نهدف إحصاء هذه التعاريف هنا، خاصة وأن لا معنى للكلام عن تعريف بعض مفاهيم الحداثة وما بعدها، بل نسعى - في البداية - للتعرف على العقل كما يصفه العالم المتتطور، ونذكر بعض خلفياته ونتائجـه، ثم نرى الأعمدة التي يقوم عليها هذا الصرح العظيم، ونறـعـ على معيار حجيـتهـ وقولـ العلمـاءـ فيـ تقييـمهـ، وفيـ الخـاتـمـ بـحـثـ فيـ اـتجـاهـهـ فيـ التـعـاملـ معـ الدـينـ وـمـوـقـعـهـ فيـ التـزاـوجـ معـ الـوـحـيـ.

تعتبر العقلانية أساساً للحداثة، أي أنها الخط الفاصل بين الماضي والحاضر، ويبني هذه الفكرة أغلب فلاسفة الحداثة، أما المراد منها هنا فهو النظرة لعالم الوجود والطبيعة بشكل عقلاني ونفعي. من أهم الأمور التي كانت تفتقدـها معرفة المقدمـينـ، اختزالـ العـلـائقـ الـكـيـفـيـةـ فيـ الـعـالـمـ إـلـىـ عـلـائقـ كـمـيـةـ، ومنـ أـهـمـ نـتـائـجـ عـقـلـانـةـ الـعـالـمـ (Rationalization) نـفـيـ الأـسـاطـيرـ وـالـسـعـرـ وـالـخـيـالـ عـنـهـ وـإـمـكـانـ الـيـمـنةـ عـلـىـ

الطبيعة والتصريف بها، وظهور التقنية الحديثة والمدنية المعاصرة العظيمة. لهذا، سُمّي الفلاسفة هذا الدور للعقل بالعقل الأداتي (Reasoninstromental).

مأساة العقل في الثقافة الغربية

نشأ الإيمان بالعقل من الاهتمام بالذهن؛ فقد أحرق ديكارت^(٢) بصفته أحد أبرز صناع الحداثة، جميع معلوماته واستنتاجاته بنار الشك، وبنى مكانها نظاماً جديداً على أساس اليقين بـ «أنا أفكّر، إذاً أنا موجود»، غيرت أول قضية توصل إلى اليقين بها منهج المعرفة من الواقع (متعلق المعرفة) إلى الذهن (فاعل المعرفة)، وفرّط بالذهن لصالح منظومة المعلومات البشرية. لم يكن هناك حديث عن ذهن الإنسان بوصفه فاعل المعرفة قبل ديكارت، حين كانت الصورة الأسطورية للعالم متغلبة على ذهن البشر، فقد كان الذهن نفسه بصفته ظاهرة خارجية موضوعاً لبحوث علم الوجود، ولم تكن الأرضية مهيأة للسؤال عن الذهن والعقل وتبعاً لهما الحقيقة؛ فكلّ همّ الفلاسفة كان مصروفاً للبحث عن حقيقة الوجود، بغض النظر عن مصاديقه.

وكذلك اعتبر كانت^(٣) (بعد ديكارت) معرفة الذهن مقدمةً على معرفة العالم الخارجي، لكنه أكدَ على مفهوم النقد، كما كان يعتقد باستطاعة العقل تقييم التجارب الخارجية والباطنية (العلم والأخلاق)، وبإمكانه أيضاً عقلنة نفسه بصورة ذاتية ومستقلة (Heteronomy مقابل التبعية Autonomy)، وبقائه مبتنياً على الحكم والانتزان؛ لذا كان يعتبر المعرفة نتائجاً لنشاط الذهن، فيخلق الذهن أحکاماً ويلقيها على متعلق المعرفة، ثم يتعرّف عليه، كما حدّد كانت مجال العقل وقابلياته ومدى استخدامه، مقلّصاً دائرة الاستقباطات العقلانية، واعتقد بأننا لا نستطيع معرفة حقيقة الأشياء - سواء كانت خارجية أو ذهنية - بل يمكننا التوصل إلى ظواهرها فحسب، ولا سبيل للعقل في التوصل إلى خلفيات الظواهر الخارجية والباطنية، فتتعدد دائرة المعرفة العقلانية في إطار التجربة الحسية.

«نحن نتعرّف على الظواهر فحسب، ولا يمكننا معرفة حقيقة الأمور الكامنة خلف تلك الظواهر، سواء كانت هذه الأمور في الخارج أو في باطننا، كنفسياتنا.

المعرفة هي مجموعة قضايا حول الأمور المعيّنة في زمان ومكان محددين، وخاضعة لقوانين عملية الفهم، المعرفة تعني إطلاق المفاهيم على المعطيات الحسية... ويستخدم الإنسان قابلياته للمعرفة في إطار الأمور التي يمكن فيها الشهود أو الإدراك الحسي»^(٤).

نلاحظ هنا أن كانت استبدل الموضوع بالذهن، وأمن بأن عالم المواضيع هو الذي ينطبق على فهمنا، وليس فهمنا الذي يستوعب المواضيع كما هي، ولهذا السبب اعتبر القضايا الفوق طبيعية غير قابلة للفهم، لأنها تفتقد المغزى التجريبي، فيكون العالم قابلاً للفهم من خلال تطبيق الأحكام القبلية على التجارب، بينما أمور كذات الباري تعالى وإرادة الإنسان غير قابلة للفهم لأنها لا تخضع لهذا القانون.

الحقيقة هي أن فلسفة كانت ترسم حدود المعرفة البشرية، لكن لا يتقبل فلاسفة كهيفل^(٥) طريقته في تحديد العقل وقابلياته، فلا يرضي هيفل بفارقين ذكرهما كانت: أولهما تمایز الظاهر عن حقيقة الشيء، والآخر الحدود التي يرسمها الذهن، ويميز بواسطتها العقلاني عن غيره. ويعتقد هيفل أن هذه الحدود تستخدم في عالم الظاهر فقط (أشياء تبدو لنا وتصنف في إطار العقلانية واللامعقلانية)، ولا وجود لها في عالم الذهن، كما يتضمن ترسيم الحدود بين الحقيقة القابلة للمعرفة وغير القابلة لها تناقضاً واضحاً؛ فهذا التقسيم بنفسه شاهد على وجود معرفة ما خارج هذه الحدود بواسطة العقل، وإنما أمكن الحديث عنها، ولهذا السبب يعتقد هيفل أن ليس بإمكاننا نقد العقل في حد ذاته، بعيداً عن الشوائب اللاعقلانية، بواسطة أطروحة كانت.

يصل الدور بعد هؤلاء لأعداء العقل، ماركس^(٦) وفرويد^(٧) ونيتشه^(٨)؛ إذ يركّز الثلاثة على الجانب المغرى المزيف للعقل، ويظهرونه صورة لسرقة الباطن، وعلى الرغم من اعتقاد كانت أن العقل هو مصدر الحقائق، إلا أن هؤلاء الثلاثة يؤكّدون على الأثر الشديد للعالم الخارجي على العقل، كلّ بطرقه؛ حيث لا يكون العقل سوى انعكاس لصورة موهومة مقلوبة وغير واضحة من الواقع الخارجي. وقد تحدث ماركس عن غرور العقل وتكتّبه ومعطياته الكاذبة، وسمّاها:

أيديولوجيا؛ فكان يعتقد بأن الأيديولوجية تمثل معرفةً للواقع بشكل مقلوب، وكان يرى أن «الواقع لا يتألف من صفات الحقائق الأصلية أو ترتيبها، بل يصاحبها دوماً «تصنيف لها» ... معرفة العالم أو الإدراك الموصوف (أو الأيديولوجيا كما يسميتها)، هي جزء من الواقع تساعده على تكامله ... والمعرفة الكاذبة جزء من الواقع، وليس من الواجب معرفة هذا الواقع فقط، بل يجب تغييره أيضاً»^(٩)، وهكذا اعتقد أن الاقتصاد والإنتاج، بما فيه أدوات الإنتاج ونظام العمل، يشكلان البنى التحتية للمجتمع، أما العلم والمعرفة والأيديولوجيا فتشكل البنى الفوقيّة، وهذا التصور يجعل العقل تابعاً - بوضوح - للعوامل الخارجية، ويعتبر فكر الناس متأثراً بهمّهم، وبهذه الطريقة يشكل ماركس على ادعاء كانط استقلالية العقل وإنفراده في تلقي الأمور أو خلق الواقع.

من جهة أخرى، يقسم فرويد الذهن إلى الشعور واللاشعور، ويعتبر الشعور قائماً على الإدراك المباشر والقطعي، فيما يكمن اللاشعور بكلّ تعقيداته خلفه، فالتصورات التي لم تتمكن من أن تكون شعوريةً في العالم الخارجي بسبب تعارضها مع قدرة ما، تدفن بشكل لاشعوري؛ فالضمير اللاشعوري محلّ التصورات المقومعة وغير المقومعة، وجزء من «الأننا» أيضاً غير شعوري^(١٠). تصور الإنسان عن نفسه أيضاً يبدو ضبابياً بل حتى غير حقيقي، وهذا التصور من الذهن يدع العقل المحسّن جانبًا، ويدمج عمل العقل بسائر الفرائض الباطنية والدوافع النفسية.

كان نيشه أعمق من ماركس وفرويد، فلم ير خلف الحقيقة والواقع سوى إرادة القوة عند الإنسان؛ فهو يتصور أن ليس لقيم الإنسان ومعارفه أهداف وغايات محددة، وإنما تبع من قمع غرائزه، فالأحكام والنتائج التي يتوصل إليها الإنسان حول العالم، وإسقاط مفاهيم مثل (العلة والمعلول، الكمية والكيفية...) عليها، عمل مسكنين عاجز خلق هذه المفاهيم للتسلط على الطبيعة المحيطة به؛ لذا تغدو الحقيقة خادمة للإنسان لا مخدومة من قبله، أي تابعة لقدراته وإرادته. ومن هنا تبع العدمية^(١١)؛ حيث لا وجود خلف الوجودات المحيطة بنا والتي أشبه ما تكون بالظلّ إلا العدم، إن هذا التصور لا يبقى حتى على وجود ضبابي للعقل واليقين والقيم

والحقيقة والواقع - بالمعنى السائد في تراشا - ويعتبرها جميعاً تابعة لإرادة القوة عند الإنسان.

وبناءً على تصورات نيتشه «أصبح العقل من نصيب هذه الموجودات المسكينة الضعيفة الزائلة، كي يكون أداة لحفظها عليها، ويُزج خروجها مهما استطاع من عالم الوجود ... يفعل العقل - بوصفه أداة لحفظ بقاء الإنسان - قابلاته بالنفاق والرياء الذي يعدّ السلاح الأهم للضعفاء والمساكين في الصراع من أجل البقاء ... وفي الوقت نفسه، يميل الإنسان بسبب حاجته للأنس وضروريات الحياة الأخرى، للعيش بين مجتمع الناس وداخل المجتمع، مما يحتجه للسلم والسكنية ... وبسبب عقد الصلح هذا ظرفاً تشكّل الخطوة الأولى في الانحياز المرموز نحو الحقيقة، أي يتبدع للأشياء والظواهر تعاريف وسميات واجبة الاتباع ومقبولة عند الجميع، ويشكل هذا التقني الساني النواة الأولى لقوانين الحقيقة، فمن هذه النقطة يبدأ التقابل بين الحقيقة والكذب»^(١٢).

ميشيل فوكو وثنائي العقل والجنون —

وبما أن الحداثة مبنية على الإيمان بالعقل وقدرته على تحصيل الحقيقة، لا تكون أول معطيات ما بعد الحداثة إلا الهجوم على العقل ونقدّه. ومن يكون رائداً أفضل من نيتشه للهجوم على العقل؟ لهذا السبب التصقت أفكاره بقوة بالاتجاهات الما بعد حداثوية، فقد اعتقد ميشيل فوكو^(١٣)، متأثراً بنيتشه، أن أي قضية سياسية هي قضية الحقيقة، والحقائق ليست إلا انعكاساً لصراع القوى الاجتماعية، وهكذا تمتزج السلطة مع الحقيقة عند فوكو، ومن هذا المنطلق ينظر فوكو لقضية الجنون، إذ كان يسعى لفهم كيفية عزل المجانين عن المجتمع، حيث يحافظ عليهم ويعالجون في مؤسسات خاصة: ما هي المعاير التي تميز المجانين عن غيرهم؟ وبأي طريقة يقبحون عليهم ويعالجونهم أو يؤذونهم؟

رأى فوكو حلّ هذه الألغاز في فهم النظام المعرفي الحديث الحاكم في العالم اليوم، ففي الحقيقة ت Kami المناهج والمعارف العقلانية الحديثة هو الذي يستدعي عزل

المجانين عن المجتمع، وباعتقاد فوكو، توصل العقل في العالم الحديث إلى خطاب أحادي (Monlgic)، كي يقطع ارتباطه بالجنون من الأساس ويستريح من مخاطره؛ لأن الجنون يعتبر - دائمًا - إما خطاباً فارغاً وبلا معنى، وإما غير طبيعي ومرموز لا تستوعبه الخطابات العادية، وفي كلتا الحالتين، لا يستطيع الصمود، فتاريخ العلوم - حسب اعتقاد فوكو - تاريخ العقلانية التي طالما سعت لهدم البناء الأصيل المختبئ خلف الوجوه المختلفة للجنون.

يعتقد فوكو بأن هذا الصمت يجب أن يكسر ويدأ الجنون بالتحدى، ويرى أن المصحّات اليوم بنيت على أساس ابيستمولوجي محكم، يسعى بشكل علني للتفكّيك بين ما هو عقلاني وما هو غير عقلاني. العقل الذي استطاع اليوم الادعاء بقوة امتلاك الحقيقة، وهو يرى أن سائر إنتاجات ذهن البشر تشكّل تهديداً لعقلانية عالم الوجود والإنسان، ويجيز لنفسه قمعها وعزلها، إذاً المهم عند فوكو، التتحقق من الارتباط القوي بين الأشكال المتعددة من المعرفة بالجنون وكشف حقيقته من ناحية، وطرق قمعه وطرده من ناحية أخرى، وقد أوجد خطابات متعددة بهذه الطريقة؛ فقد نجح العصر الحديث بقدرة فائقة في منع الحوار بين الجنون والعقل، واستطاع إففاء الجنون الذي كان يهدّد ارتباط الإنسان بالحقيقة، وأخرجه من حيّز الذات المفكرة، وفي الحقيقة فإن افتراض فوكو الأساسي يكمن في أن ظهور خطاب في أيّ مجتمع يكون متزامناً مع ظهور ناظر ومشرف ومنقح، يؤدي دوره عبر ثلاثة قنوات هي: الزجر والمنع في المجالات المختلفة، وخاصة الجنس والسياسة، وترويج فكرة الفصل بين العقل والجنون، وتعارض الحقيقة والخطأ.

طرح فوكو - تبعاً لنietzsche - السؤال عن الحقيقة، ولا يقصد به ماهية الحقيقة، بل حجيتها، من أين أنت؟ ولماذا كل هذا الإقبال عليها والانشداد إليها؟ ولم لا يكون كل ذلك للكذب؟ ولم لا تقدم الأساطير والأخيلة والأوهام والرؤيا عليها؟ يعتقد فوكو أن إرادة الحقيقة التي تجذّرت في المجتمعات الحديثة، سببت الحجر على الجنون والفصل بينه وبين العقل، وبعد بحث وتحقيق طويل، توصل إلى أن إرادة الحقيقة ليست إلا الوجه الظاهر لإرادة القوة، وتستخدم إرادة القوة اليوم

المؤسسات العلمية والتربوية لفرض نفسها؛ فالحقيقة ليست بعيدة عن السلطة، فهي تولد نتيجة بعض الفروض والضفوط، ولهذا تكون متلاصقة بالسلطة، ولكل مجتمع نظامه الخاص الذي يرتبط بحقيقة وينظم خطوطه العامة وفقاً لها، ولكل مجتمع أيضاً آلياته وطريقه الخاصة للتمييز بين الصحيح والخطأ، للوصول إلى الحقيقة، وبهذه الآليات يتبيّن موقع حراس الحقيقة وصائرتها، إذاً كيف يمكن تخلص الحقيقة من السلطة، بينما السلطة هي جوهر الحقيقة؟ فلا سبيل لنا إلا إبعاد سلطة الحقيقة عن النظام الاجتماعي والاقتصادي والثقافي للمجتمع.

تفكيكية جاك دريدا وأزمة الفكر الغربي —

النزعة التفكيكية (Deconstruction)^(١٤) أحد الاتجاهات المهمة في ما بعد الحداثة، ويفكك جاك دريدا^(١٥) - الذي يعدّ مؤسساً لهذه النظرية - بنى النصوص لفهم شبكة التعارضات والترابطات بين المفاهيم، منتقداً بذلك التراث الفكري للغرب من أفلاطون إلى عصره، التصور المهم في النزعة التفكيكية (Deconstruction)، هو عدم وضوح المعنى في النص، فهروب المعنى من النص، يجرّ القارئ والكاتب إلى تجاذب لا نهاية له في التعامل مع النص، ولا أحد منهم يتوصل إلى المعنى النهائي وال حقيقي، ففي هذه اللعبة اللسانية تظهر معانٍ كثيرة وتحتفي أخرى، ويصل هذا التصور إلى النسبية لا محالة، علمًاً أننا لا نقصد بالنسبية، العلم بامكان معرفة الأشياء، بل نريد بها عدم العلم بامكان معرفة الأشياء، بحيث تشمل هذا الاعتقاد أيضاً، وهكذا يرى العقل نفسه، باعتباره العالم والناطق الوحيد في العالم الحديث، مهدداً في اقتداره وسلطته، ويصبح معادلاً لغير العقلانيات.

يعتقد دريداً أن التراث الفكري للغرب يفكّر دائمًا في إطار تراتبية عنيفة، وقد استنتج من مطالعة كتابات أفلاطون وروسو^(١٦) وهوسرل^(١٧) وأمثالهم، أن التراتبات أمور افتراضية كانت في حدود معرفتهم، وتبيّن القائمة الطويلة التي يقدمها من هذه التراتبات مدى شمولها: الغياب / الحضور، الدال / المدلول، الحسن / السيئ، الطبيعة / الثقافة، الرجل / المرأة، الجوهر / العرض، الباطن / الظاهر، الحقيقة /

الكذب، الصحيح/ الخطأ، الوجود/ العدم، التماثل/ التمايز، الجسم/ الروح، العقل/ الجنون، الذهن/ المادة، الكلام/ الكتابة...

ففي الحقيقة لا تملك أيّ من هذه الثنائيات الوجود بنفسها، وعلى حد تعبير فلسفتنا التقليدية، ليست من المتضادات بل من المتناقضات، أي يدل كل واحد منها على رفع الآخر (الرجل يعني عدم المرأة، الطبيعة تعني عدم الثقافة، الكلام يعني عدم الكتابة، الحياة تعني عدم الموت، التماثل يعني عدم التمايز..)، وكان يعتقد دريداً بأنّ هذا التراتب يقع في مجال التقييم، ويستسلم للمنطق المزدوج (ذوقيمتين) (Logic tow valw): (الكلام أفضل من الكتابة، الحضور أفضل من الغياب، الطبيعة أفضل من الثقافة، الرجل أفضل من المرأة...). ولا يريد دريداً أن يسلب المركزية من إحدى شقي التراتبية ويعطيها للأخرى، فهذا أيضاً سقوط في حبائلها والقبول بمركزية أحد الشقين، بل يجب هدم التراتبية العنيفة، كما يرى أن أهم وظائف Deconstructionalist ، هدم هذا التراتب لتجنب الذهن المفكّر حبائلها وتفادي معايبها.

على أي حال، قضي على قيمة العقل باعتباره الطريق الوحيد للوصول إلى الحقيقة (كما فعل بمفهوم الحقيقة نفسها)، ودفنت بقايا التراث الفكري في مقبرة ما بعد الحداثة، كان المنتقدون الحداثيون للعقل ينزلوه إلى مستوى اللسان والغريزة والتاريخ، لكن منتقدو ما بعد الحداثة أنكروا هذا المستوى أيضاً، ونفوا البناء الخارجي والمعنى الباطني له، وكان فلاسفة الحداثة يضعون العقل في حيز الثقافة المكتوبة و يجعلون الأساطير قباليه ويعتبرونها خاصة بدائرة الثقافة الشفوية الملغقة، ويستبشرون بعملهم هذا، لكن فلاسفة ما بعد الحداثة ألغوا الأساس القيمي لهذه المقابلات، واعتبروا جميعها في كفة واحدة من حيث اشتتمالها على المعنى، بعبارة أخرى: ما بعد الحداثة إعلان عن انتهاء قابليات العقل (الحداثي) وقدراته الكامنة، إذ يريد العقل جعل جميع التراكيب المعرفية وغير المعرفية إلى جانب بعضها، ويقوم بتقييمها، أي أنه يبحث عن عالم فيه وحدة باطنية وظاهرة؛ لكن ظهور ما بعد الحداثة بدد هذا الحلم وأثبت استحالته، وبسبب تعدد مصادر التقييم واتساعها في

الأقوام والمجتمعات المختلفة، أقرّت ما بعد الحادثة بالتعديدية واعتبرت فكرة القرية العالمية حلمًا لا ينال.

الدين والعقل —————

ما الذي نستنتجه من هذه الإشارات المختصرة؟ أولاً، لا نستطيع الاستسلام للأحكام والقضايا والقيم التي يصنفها الإنسان بناءً على افتراض بسيط منه، بل يحتاج العقل إلى ركائز رصينة لحضوره في مصير الإنسان الواقعي والباطني، وكما نعلم، إن سعي الفلاسفة لإعطاء العقل استقلاله وجعله قائماً بذاته، كان عقيماً وكشف بوضوح عجز العقل عن تحمل هذا الحمل الثقيل، إذا فلأجل أن تكون عاقد الاعتماد على العقل حميدة، يجب أن يتمتع بركائز قوية تقومه، لأن خصلة الانهيار لدى العقل أقوى من خصلة الاستقلال، لكن أين هي هذه الركائز؟ هل باستطاعة الدين أن يكون أساساً للإيمان بالعقل؟

نعم! على بعض التقادير يستطيع ذلك، إذا ما قيدنا الاستسلام للدين بالإيمان بالعقل، يمكننا بسهولة جعل الاستسلام للعقل رهينة الدين. أي أنها نشرعن أنفسنا بدلاً من عقلنة الدين، فليس في هذا الكلام أي بدعة أو ابتداع، وإذا لم تفطر هذه التجربة كل تاريخ المعرفة الدينية، فإنها تغطي - على الأقل - قسماً واسعاً منه.

لم يقبل الأشاعرة بالحسن والقبح العقليين، بل أرادوا يد الله مبوسطة في التشريع أكثر، ففرطوا بالفكر لصالح الشرع، كما لم يسأل المعتزلة والشيعة عن أفعال الله ﴿لَا يُسَأَلُ عَمَّا يَفْعُلُ﴾ الأنبياء: ٢٣، في عالم الواقع، على الرغم من أنهم يعتبرون الله مقيداً بالقوانين العقلية النظرية والعملية في مجال التنظير، فيعتبر الجميع الطبيعة والشريعة معللة بأمور فوق إدراك البشر.

وهكذا، ينفصل العقل عن قرينته «الحرية»، ويتحرّك ويفعل فقط في الدائرة التي يسمح بها الدين له، ويخضع التعقل كسائر تصرفات البشر للولاية المطلقة للذات الألوهية، يشاهد هذا البيان من العقل، بصورة جميلة في تراثنا العروفي. حيث يعدّ العروfan التعقل أمراً شيطانياً، سبب حرمان الإنسان من جنة رحمة الله، وفي المقابل،

ينتهي التسليم بحد ذاته والإسلام والإيمان - وهو ليس إلا الخلاص من وساوس العقل - إلى الفلاح وال بصيرة ورضوان رب.

من ناحية أخرى، لا ينتهي إسقاط اعتبار الدين على العقل وعقلنته، إلا إلى الطغيان على الدين وتعریضه للمساءلة اللامتناهية وحرق جذور الإيمان والانكفاء على العقل مكان الانكماش على الله، فالإيمان بالعقل لا يمكنه أن يكون إلا مرتبطاً بالأنسنة وبعيداً عن الإيمان بالله، وقياس الدين بالعقل يعني تقليل شأنه وتحويل الأمر المقدس إلى أمر بشري وتأصيل العقل.

مقدمة أنفصال الاعتقاد الديني عن العقل —————

إذاً ما هي علاقة الدين بالعقل؟ يجرنا هذا السؤال لا محالة إلى سؤال آخر: ما هو طريق قبول الدين؟ للإجابة على هذا السؤال، يجب علينا التنازل مؤقتاً عن الإيمان بالعقل، وعدة مكافئاً لسائر مصادر التقييم، كما يجب البحث عن الإجابة في التاريخ والتجربة، لا فوقهما، وعلينا أن نعرف: كيف يؤمن المؤمنون بالدين؟ وما هي الأمور التي تؤثر على إيمانهم؟ وهل دور العقل في قبول الإيمان أكثر أم في رفضه؟ ثبتت التجربة التاريخية أن العقل أقل شيء يحتاجه الفرد للإيمان، وهو أكثر شيء يحتاجه للفرار عن الإيمان، فكيف آمن الأنبياء بصفتهم أول المؤمنين بأديانهم؟ وكم استعنوا بعقولهم؟

يواجه الأنبياء «الوحي» بوصفه تجربة باطنية تخلق لهم أشدّ الإيمان، وأعتقد بأن قبول الدين بالنسبة للأنبياء وغيرهم يتمّ بصورة واحدة، وإن لم يكن بمقدور الآخرين تلقّي الوحي، لكن باستطاعتهم جعل الدين تجربة باطنية لهم، تكون بمثابة الوحي للأنبياء، تلك التجربة التي ترفعهم من غياب الأرض إلى أنوار لقاء الله، فكل شخص ينتظر الوحي لقبول الدين، ولا يعادل العقل قشة حقيقة في هذه التجربة.

لكن هل يمكننا اليوم إنكار قبول الجميع عقلنة الدين، وتحوله إلى خطاب وأمنية للمستيرين الدينيين؟ الحقيقة أن هذا النسق جاء نتيجة ردة فعل على الحداثة، ولهذا يمكننا التوصل إلى هذا الأمر من خلال الشواهد التاريخية التي تكشف عن

القهر والطرد والانزواء الذي كانت تعاني منه الاتجاهات والأشخاص، الذين يؤكدون على هذا المنهج، وما كانت مطالبتهم بالعقل وحديتهم عنه إلا لحضوره تحت مظلة من الحرية، فكان المعتزلة والشيعة، بصفتهم أول المدافعين عن التعقل، معرضين بشكل دائم لفضح الحاكم وسخطه أو جماعته اللاعقلانيين في السلطة المبتنية على الأسس الفكرية الأشعرية، ولم يدم المعتزلة طويلاً، فقد قدموا دماءهم فداءً للعقل، وضاعوا في غياب التاريخ.

لكن الشيعة الذين ساروا كالنهر العميق منذ الصدر الأول، اعتلوا السلطة بعد عشرة قرون من الهجرة، وليس عجياً أن تعطلت ثورات العقلنة (الفلسفة والكلام) بعد اعتلاء الشيعة السلطة وانحسار العدو، ووجد الخطاب الشيعي أو تصور نفسه بلا منازع، وحصل على مجال واسع للبروز.

والأن بعد قرن كامل لم يتلهم الشرخ الذي سببته الحادثة بين معتقداتنا ومنهجنا التقليدي، بل يزداد اتساعاً كل يوم، ويسعى المفكرون الدينيون للوصول إلى علاج لهذه المشكلة. فيتصور بعض منهم أن العدو الجديد يفتقر لمدعيات جديدة، ويكرر نفس مدعيات الأشاعرة والمنكرين والملحدين في القرون الثانية والثالثة، لكن في ثوب جديد يتاسب مع العصر؛ لذا يسعون لجمع نتاج الماضي ويصيغونه في حلقة جديدة يقدمونه للعدو المغدور، لكن للأسف، لا مدعيات هذا العدو نفس المدعيات القديمة، ولا الحلقة التي يقدمونها تغنى أحداً؛ فلا إيمان لهذا العدو لا بالحقيقة ولا بالعقل؛ بل إنما يريد مزاوجة الحقيقة بالقدرة، ومساواة العقل بالجنون، فماذا يقدم المفكرون الدينيون لأناس بهذه التصورات؟

* * *

الهوامش

٢ - آ. أفلاطون: ١٢١٢، ترجمه للفارسية: محمد حسن لطفي، ط١، طهران: شركة سهامي انتشارات خوارزمي، ١٣٥٧ هـ.ش. (١٩٧٨).

- ٣ - Rene Descarte (١٥٩٦-١٦٥٠). رينيه ديكارت، فيلسوف ولد في لاهاي عمانوئيل كانت، فيلسوف ألماني من أسرة أسكتلندية.
- ٤ - Emmanuel Kant (١٧٢٤-١٨٠٤) كورنر، اشتقان، فلسفه كانت: ٥٧، ترجمه للفارسية: عزت الله فولادوند، ط١، طهران: شركت سهامي انتشارات خوارزمي، ١٢ / ١٣٦٧ ه.ش. (١٩٨٩).
- ٥ - Georg Wilhelm Friedrich Hegel (١٨٢١-١٨٧٠). جورج فلهلم فريدریش (فريدریك) هيغل، فيلسوف ألماني
- ٦ - Karl Marx (١٨١٨-١٨٨٣). كارل ماركس، فيلسوف اجتماعي ألماني
- ٧ - Sigmund Freud (١٨٥٦-١٩٣٩). سيغموند فرويد، طبيب نفساني نسائي
- ٨ - Friedrich Wilhelm Nietzsche (١٨٤٤-١٩٠٠). فريدریش (فريدریك) فلهلم نیتشه، فيلسوف ألماني
- ٩ - أحمدي. بابك، مدربته واندیشه انتقادی (الحداثة والفكر التقدي): ١٥٦، ط١، طهران: نشر مركز، ١٣٧٢ ه.ش. (١٩٩٤).
- ١٠ - فرويد. سيغموند، خود ونهاد (النفس والباطن): ٣٢٩، ترجمه للفارسية: حسن باينده، مجلة أرغونون، العدد ٢.
- ١١ - Nihilism. نihilistic (نيتشه. فردریک، درباره حقيقة ودروع به مفهومی غیر اخلاقی (حول الحقيقة والكذب بمعنى غیر اخلاقی): ١٢٢ وما يعدها، ترجمه للفارسية: مراد فرهاد بور، مجلة أرغونون، العدد الثالث.
- ١٢ - Michel Foucault (١٩٢٦-١٩٨٤). ميشيل فوكو، فيلسوف فرنسي
- ١٣ - جاك دریدا نفسه كان يعتقد بأن هذا المصطلح غير قابل للترجمة.
- ١٤ - Jacques Derrida (١٩٢٠-...). جاك دریدا، فيلسوف من أصل فرنسي، مولود في الجزائر
- ١٥ - Jean Jacques Rousseau (١٧١٢-١٧٧٨). جان جاك روسو، عالم سياسي فرنسي.
- ١٦ - Edmund Husserl (١٨٥٩-١٩٣٨). ادموند هوسرل، فيلسوف ألماني، أسس مذهب الظواهرية.

الإدراك العقلاني للأسماء الإلهية

قراءة في نظرية القاضي سعيد القمي

د. غلام حسين إبراهيمي ديناني^(*)

ترجمة: فرقـدـ الجـزاـرـي

باستطاعتنا اعتبار العارف المتأله القاضي سعيد القمي وأخيه محمد حسن القمي من التلامذة البارزين للشيخ رجب علي التبريزـي^(١)، كما تلمذ القاضي سعيد على الشيخ محسن الفيض الكاشـانـي، فكان يذكره في كتاباته بالأستاذ؛ ولكنه كان متأثراً بأفكارـ الشـيخـ رـجـبـ عـلـيـ التـبـرـيزـيـ أكثرـ منـ تـأـثـرـ بـالفـيـضـ الـكـاـشـانـيـ. ولـ القـاضـيـ سـعـيدـ كـتـابـاتـ كـثـيرـ أـبـدـعـ فـيـ بـعـضـهاـ، وـسـعـىـ كـثـيرـ لـلـجـمـعـ بـيـنـ الـفـلـسـفـةـ وـالـدـيـنـ، جـاعـلاـ ذـوقـهـ الـعـرـفـانـيـ أـسـاسـاـ وـمـعـيـارـاـ لـسـعـيـهـ الـعـلـمـيـ هـذـاـ، وـمـنـ الـأـمـورـ الـأـسـاسـيـةـ الـمـهـمـةـ الـتـيـ تـاـوـلـهـاـ الـقـاضـيـ سـعـيدـ فـيـ مـوـاـضـعـ مـتـعـدـدـةـ، قـضـيـةـ أـسـمـاءـ اللهـ وـصـفـاتـهـ، وـهـيـ قـضـيـةـ ظـلـلتـ مـحـلـ خـلـافـ وـجـدـالـ بـيـنـ الـفـلـاسـفـةـ مـنـ جـهـةـ وـالـمـتـكـلـمـينـ مـنـ جـهـةـ أـخـرـىـ، بلـ قـدـ دـارـ نقـاشـ وـاسـعـ بـيـنـ الـمـتـكـلـمـينـ أـنـفـسـهـمـ حـولـ هـذـهـ الـقـضـيـةـ. وـيـامـكـانـناـ تـصـنـيفـ أـهـمـ الـآـرـاءـ فـيـ هـذـاـ الـمـجـالـ إـلـىـ قـسـمـيـنـ: الـأـوـلـ تـلـكـ الـقـائـلـةـ بـأـنـ الـصـفـاتـ مـفـايـرـةـ لـلـذـاتـ، وـالـثـانـيـ آـرـاءـ الـذـينـ يـعـتـقـدـونـ بـعـيـنـيـةـ الـصـفـاتـ لـذـاتـ الـبـارـيـ تـعـالـىـ.

وـقـدـ أـشـكـلـ الـقـاضـيـ سـعـيدـ الـقـمـيـ عـلـىـ صـنـفـيـ هـذـهـ الـآـرـاءـ وـنـعـتـ جـمـيعـهـاـ بـالـخـاطـئـةـ، وـقـدـ تـطـرـقـ لـهـذـهـ الـقـضـيـةـ فـيـ مـوـاـضـعـ مـتـعـدـدـةـ مـنـ كـتـابـهـ الـمـهـمـ «ـشـرـحـ تـوحـيدـ»

(*) أـسـتـادـ الـفـلـسـفـةـ الـإـسـلـامـيـةـ فـيـ جـامـعـةـ طـهـرـانـ، لـهـ مـصـنـفـاتـ هـامـةـ مـثـلـ: مـنـاجـةـ الـفـيـلـسـوفـ، وـحـرـكـةـ الـفـكـرـ الـفـلـسـفـيـ.

الصدق»، مدافعاً عن رأيه بصيغ مختلفة، كما طرحتها في كتابه باللغة الفارسية «كلید بهشت: مفتاح الجنة».

وننقل هنا نص عباراته حول هذه القضية من كتاب «كلید بهشت»، ثم نتابعها في كتابه «شرح توحيد الصدق».

يقول القاضي سعيد في كتاب «كلید بهشت»: «لا يخفى أن للعلماء في قضية اتصاف واجب الوجود بالصفات التي تسمى صفات ثبوتية آراء مختلفة؛ فيعتقد بعضهم أن صفات كالوجود والعلم والقدرة، زائدة على ذاته تعالى شأنه، أي غير ذاته؛ وهذا رأي مرفوض بتاتاً، إذ على هذا الرأي، لا يتعدى الأمر حالتين: إما أن يكون واجب الوجود مجموع الذات والصفات، وإما أن تكون الذات لوحدها والصفات المذكورة خارجة عن وجوب الوجود، ولا دخل لها بتحققه؛ فإذا كان واجب الوجود مجموع الذات والصفات، لزم التركيب في ذاته تعالى، وهو الواحد من الجهات جميعها، وقد ثبت استحالة التركيب فيه، أما إذا كان واجب الوجود هو الذات لوحدها وجميع الصفات خارجة عن ذاته، لزم احتياجه في وجوده وسائر صفاته الضرورية وكماله إلى غير ذاته، وهذا ما ينافي علو شأنه؛ إذ من المستحيل تحقق كمال واجب الوجود بغیره.

إذن، لا يمكن للصفات المذكورة أن تكون مضافة على الذات، لهذا اعتبر أكثر العلماء هذا الرأي مستهجناً، واعتقدوا بأن صفات واجب الوجود عين ذاته، وهذا الرأي وإن كان أقل استهجاناً من سابقه، بيد أنه غير معقول أيضاً، فإذا كان لأحد فهم حقيقي لمعنى الذات والصفات، فلا يمكنه القول: إن الصفات هي الذات عينها، بل يعد الرأي هذا سخيفاً؛ لأن الصفة تابعة للذات ومتقرّعة عنها، بينما الذات هي الأصل والحقيقة التي تتبعها الصفات؛ فإذا كانت الصفة عين الذات كما يدعون، لوجب أن يكون التابع عين المتبوع، وبطبيعة هذا الكلام واضح لدى العقلاة جميعهم، إذا يتضح أن الصفة لا يمكنها أبداً أن تكون نفس الذات أو أن تكون الذات نفس الصفة، ولا يعقل تقوّه العقلاة بآراء مضللة إذا ما نوقشت بـأفاسادها.

لم نتعدّ فيما ناقشناه حدود اللفظ، لكننا لم نكتفّ بهذا المقدار، وقد أتينا بأدلة في رفضه عند الحديث عن الصفات السلبية، وبرهنا على أن اتصف واجب الوجود بأيّ صفة من الصفات أمر مستحيل، سواء كانت سلبية أو إيجابية.

ومحصل الكلام أنه يجب علينا معرفة واجب الوجود في جميع أوصافه على هذا الأساس، كي لا نقع في محذور أو بطلان، فتمام تلك الصفات تلحق بالوجود بمعنىه المتعارف، والحال أن واجب الوجود لا ينطبق عليه هذا المعنى، فهو لا يشترك مع ممكّن الوجود في نعمت من النعمات إلا من حيث اللفظ فقط؛ أي إن واجب الوجود محض ذات، وليس من المعقول - بأيّ وجه من الوجوه - نعمته بصفات ما، سواء اعتبرنا الصفات عين ذاته أو غيرها، هذا هو الرأي الصواب».

وقد طرح القاضي سعيد - بعد مناقشته هذه - رأياً مثيراً للاستغراب، قال:

«يعود السبب في نعمت الله سبحانه وتعالى بصفات معينة من قبل الأنبياء وكبار الفلاسفة إلى عجز الناس عن إدراك الأمر، فراعوا إدراكمهم ونعموا الله بصفات معينة، ففي الحقيقة لا يمكن نعمت واجب الوجود بوصف من الأوصاف، ولا يتصور الأنبياء وكبار الفلاسفة هذا الأمر أيضاً، ومن المستحيل أن ينعمت الأنبياء الله سبحانه وتعالى بصفات ما، بل ما يرومون إليه من أيّ صفة يصفون الله بها، هو أنه تعالى لا يتصف بنقيض ذلك الوصف، أي أنهم حينما يقولون: إن الله عالم، يقصدون أنه ليس جاهلاً، وحينما يقولون: إنه قادر، فمعناه غير عاجز و... وملخص الحديث: إن جميع الصفات في الحقيقة ترجع إلى السلب والنفي عنه لا نعمته بها»^(٢).

وبهذا نسب القاضي سعيد مسألة نفي الصفات عن الباري تعالى إلى الأنبياء، مضيفاً أن جميع الفلاسفة المتقدمين قد تبنوا هذا الرأي أيضاً، ورعاية للاختصار لم ينقل أقوال الفلاسفة، لكنه استند إلى الروايات ونقل حديثاً عن أبي الحسن عليه السلام لإثبات ما ادعاه، وقد ادعى في مواضع عديدة من كتاباته أن ما تبناء في هذا المجال هو ما اقتضته روايات المعصومين عليهم السلام؛ بينما نستطيع العثور على خلفيات رأيه في مكان آخر.

وكلما أشرنا في بادئ الحديث فإن القاضي سعيد كان متأثراً بأفكار الشيخ رجب على التبريزى بقوه، وخلافاً لسائر فلاسفة العصر الصفوی كان الشيخ رجب على التبريزى يعتقد أن الوجود مشترك معنوي بين المكنات، وهو مشترك لفظي بين الواجب والممکن.

وقد ألف الشيخ التبريزى رسالة في هذا الموضوع باللغة الفارسية عرفت باسمه، وذهب القاضي سعيد القمي في كثير من تأليفاته، وخاصة في كتاب «كليد بهشت» إلى الرأي عينه الذي ذهب إليه أستاذه الشيخ رجب على التبريزى، وقال: إن الوجود وسائر صفات الكمال مشترك لفظي بين الواجب والممکن؛ ففي حين لم يطلق الوجود كمشترك معنوي على الله سبحانه وتعالى، فمن غير الجائز إطلاق صفات العالم والقادر وسائر صفات الكمال عليه تعالى بنحو المشترك المعنوي.

ويعتقد القاضي سعيد أننا حينما نطلق صفة العالم على الله سبحانه وتعالى، نعني بها أنه غير جاهل، وكذلك بالنسبة لسائر الصفات كال قادر؛ إذاً فجميع الصفات والعناوين التي تطلق على الله سلبية، تكشف عن شكل من أشكال التزيه، أي أننا نقصد من نسبة الصفات لله تعالى ما ليس موجوداً، وبناء على رأي القاضي سعيد ومن اهتم برأيه تجدوا لغة الإثبات صماء، إذ لم يعد يمكننا الكلام عن الله بالإثبات، وما نقصده في هذا المجال سلبياً لا ينتج سوى التزيه، والقاضي سعيد متتبه إلى هذه النتيجة، ويعلم جيداً أن مقتضى رأيه هذا عدم الكلام عن واجب الوجود إلا سلباً؛ لذا سعى كثيراً لفتح باب للكلام الإثباتي.

بين كانت و القاضي سعيد القمي —————

ويعتقد القاضي سعيد أن عدم الإذعان باستحالة معرفة أسماء الله وصفاته ليس خطأ في إدراك الأمر فحسب، بل هو ابتعاد عن العدل والسمات الإنسانية، ومما لا شك فيه أن لا معرفة للقاضي سعيد بفلسفة عمانوئيل كانتط الألماني^(٣)، فلم تكن هذه الفلسفة قد ظهرت بعد في المانيا في الفترة التي عاشها القاضي سعيد في إيران، حيث توفي عام ١١٠٧هـ، بينما كانت ولادة كانتط في عام ١١٠٢هـ، أي أن كانتط لم

يُكَن حِينَ وفَاتِ الْقَاضِي سَعِيدَ قَدْ تَجاَوَزَ الرَّابِعَةَ مِنْ عَمْرِهِ، وَعَلَى الرَّغْمِ مِنْ هَذَا يَبْدُو مَا طَرَحَهُ الْقَاضِي سَعِيدُ حَولَ أَسْمَاءِ الْبَارِي تَعَالَى وَصَفَاتِهِ مُطَابِقًا لِمَا طَرَحَهُ كَانْطُ حَولَ عَجَزِ الْعُقْلِ.

وَلَا أَقْصِدُ هَنَا الْقِيَامَ بِمَقَارِنَةِ سَازِدَةَ بَيْنَ فَلْسَفَةِ كَانْطَ وَأَفْكَارِ الْقَاضِي سَعِيدِ؛ لَأَنِّي أَعْلَمُ جِيدًا أَنَّ هَذِينَ الْعَلَمَيْنِ يَنْتَمِيَا إِلَى مُدْرِسَتَيْنِ فَكَرِيَتِيْنِ مُخْتَلِفَتَيْنِ، وَالْفَاصِلُ الْفَكَرِيُّ بَيْنَهُمَا أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يُسْمَحَ بِمَقَارِنَةِ فَكَرِيَّةٍ، لَكِنْ فِي الْوَقْتِ عَيْنِهِ أَوْدَ التَّبَيِّنِ إِلَى مَا أَشَارَ إِلَيْهِ كَانْطُ تَحْتَ عِنْوَانِ تَاقَضَاتِ أَحْكَامِ الْعُقْلِ وَعَجَزِ الْإِدْرَاكِ عَنِ نِيلِ مَا هُوَ فَوْقُ طَبَيْعَيِّ، إِذَا شَارَ إِلَى ذَلِكَ الْقَاضِي سَعِيدَ بِمَسْمَيَاتِ أُخْرَى، وَعَبَرَ عَنْهُ بِبِيَانِ آخِرٍ عِنْدَ الْحَدِيثِ عَنْ وُجُودِ الْبَارِي تَعَالَى وَأَسْمَائِهِ وَصَفَاتِهِ.

لَقَدْ كَانَتْ لِكَانْطَ دَوْافِعُهُ الْخَاصَّةُ فِي سَدَّ طَرِيقِ الْعُقْلِ لِلتَّوْصِلِ إِلَى الْأَمْرِ الْفَوْقُ طَبَيْعَيِّ؛ فَقَدْ كَانَ يَعْنِي - مِنْ نَاحِيَةٍ - مِنْ مَشَاكِلِ الْعِلْمِ وَفِيزيَاءِ نِيُوتُونِ^(٤)، كَمَا تَأْثِيرٌ مِنْ نَاحِيَةٍ أُخْرَى - بِأَفْكَارِ هِيُومِ^(٥) فِي مَجَالِ نَفْيِ الضرُورَةِ وَالْعُلَيْلَةِ، وَعَلَى حَدِ تَبَيِّنِهِ فَقَدْ اسْتِيقَظَ مِنْ سَبَاتِ الْوَثُوقِيَّةِ؛ فَلَدِي تَقْسِيمِهِ الْقَضَايَا إِلَى تَحْلِيلِيَّةٍ وَتَرْكِيَّبِيَّةٍ، يَرَى الْأَمْرُ الْفَوْقُ طَبَيْعَيِّ فِي مَأْزَقٍ أَيْضًا، وَفِي كَلْمَةٍ وَاحِدَةٍ نُسْتَطِيعُ اعْتَبَارَ مَشَكَلَةَ كَانْطَ الْأَسَاسِيَّةَ مَشَكَلَةَ الْعِرْفِ.

المنطلقات الفكرية للقاضي سعيد في نظرية الأسماء والصفات

أَمَا دَوْافِعُ الْقَاضِي سَعِيدِ فِي اعْتِقَادِهِ بِاسْتِحْالَةِ مَعْرِفَةِ أَسْمَاءِ الْبَارِي تَعَالَى وَصَفَاتِهِ فَلَيْسَتْ وَاضْحَىَ بِالنَّسْبَةِ إِلَيْنَا، كَمَا أَنَّ أَدْلِتَهُ غَيْرُ مَقْنَعَةٍ فِي هَذَا الْمَجَالِ، فَقَدْ اسْتَندَ فِي كَثِيرٍ مِنْ كِتَابَاتِهِ إِلَى أَحَادِيثِ الْمَعْصُومِيْنَ لِللهِ، وَاعْتَبَرَهَا دَلِيلًا عَلَى مَا يَدْعُيهِ، لَذَا يَمْكُنُ القُولُ بِأَنَّ هَدْفَهُ مِنْ نَفْيِ إِمْكَانِ مَعْرِفَةِ صَفَاتِ الْبَارِي اِتَّبَاعُ مَضَامِينِ بَعْضِ الْرَّوَايَاتِ، وَهَذَا الْاِدْعَاءُ وَانْ بَدَا وَجِيئًا فِي بَادِئِ الْأَمْرِ، لَكِنْهُ فِي الْحَقِيقَةِ غَيْرُ مَقْبُولٍ؛ لِأَنَّ الْاِلْتَزَامَ بِالْرَّوَايَاتِ لَا يَفْرَضُ عَلَيْنَا اعْتَبَارَ بَابِ مَعْرِفَةِ أَسْمَاءِ الْبَارِي وَصَفَاتِهِ مَفْلَقًا؛ فَكَثِيرٌ مِنَ الْعُلَمَاءِ - وَعَلَى الرَّغْمِ مِنْ التَّزَامِهِمُ الشَّدِيدِ بِالنَّصْوصِ الْحَدِيثِيَّةِ - يَعْتَقِدونَ بِإِمْكَانِ مَعْرِفَةِ أَسْمَاءِ الْبَارِي تَعَالَى وَصَفَاتِهِ، وَعَلَى سَبِيلِ الْمَثَالِ،

لم يذكر الشيخ محسن الفيض الكاشاني في أي من تصنیفاته استحالة معرفة أسماء الباري تعالى وصفاته، وهو الذي تلمذ لديه القاضي سعيد ونهل من علومه سنوات عديدة، بل كان معروفاً بإحاطته بالروايات والالتزام بمضامينها ومدلولاتها، حتى عد من كبار المحدثين، كما - وخلافاً للقاضي سعيد نفسه - لم يكن الفيض ليعتمد أحكام العقل في المجالات كافة فحسب، بل كان يرى العقل أساساً والشرع مبنياً عليه في مجال علاقة العقل والشرع. ومن الواضح أنه إذا لم يكن الأساس موجوداً فلا وجود للبناء أيضاً، ويعتبر آخر: يشبه العقل بالعين والشرع بشعاع النور، ومن الطبيعي أن لا تتم الرؤية بالعين من دون نور أو بالنور من دون عين، كما شبه في موضع آخر العقل بالمصباح والشرع بزيته، فهو يعتبر الشرع عقلاً خارجياً والعقل شرعاً باطنياً. ومما لا جدال فيه أن العقل الباطني والعقل الخارجي لا يتعارضان، بل يكمل أحدهما الآخر.

ومن الجدير بالإشارة ما يذكره الفيض الكاشاني في مجال علاقة العقل بالشرع في قوله: السبب في أن الله سبحانه وتعالى وصف الكفار في بعض الآيات بأنهم قوم لا يعقلون، هو أن الشرع عقل خارجي ظاهر. فيما أن الكفار محرومون من نعمة الشرع، فهم محرومون من العقل الخارجي الظاهر.

ويعتقد الفيض الكاشاني أن بإمكاننا تسمية العقل بالشرع والشرع بالعقل، على أن العقل شرع باطلي سمّاه الله تعالى بالفطرة، وقال عنها في الآية الكريمة: «فطرة الله التي فطر الناس عليها»، وبما أن هاتين الجوهرتين متحدتان، نستطيع حمل الآية الشريفة «نور على نور» عليها. أي أن نور العقل ونور الشرع نوران اتحدا؛ وعلى ضوء هذا الاتحاد يقول القرآن الكريم: «يهدي الله لنوره من يشاء»^(٦).

ويثبت مما ذكر أن الفرض الكاشاني وعلى الرغم من كونه محدثاً ملتزماً بمضامين الروايات، إلا أنه كان معتقداً بحجية أحكام العقل في الأمور الدينية والمعنوية على السواء، ناظراً إليه قادرًا على معرفة أسماء الباري تعالى وصفاته.

والنتيجة التي نستخلصها: ليس لأحد أن ينفي العقل ويسقط أحكامه في مجال أسماء الخالق وصفاته بحجة كونه أخبارياً أو ملتزماً بمضامين الروايات؛ فالفيض

الكاشاني أخباري مؤمن بمضامين الروايات ومدلولاتها، لكنه لم يقف عند حرفية الألفاظ وقشورها، بل خاض بجذارة عالم معانيها، فهو معتقد بأن التفسير يدور حول قشور الألفاظ وظواهرها^(٧)، لكن التأويل يتراوح المعاني الباطنية وعوالم الألفاظ، وينظر الفيض الكاشاني بالبصر والبصيرة للعالم، وبكليهما يخوض في عوالم المعرفة والأسماء والصفات الربوية.

نظريّة القمي وسط مدرستي الفلسفية في العصر الصفوی

ومما لاشك فيه أن القاضي سعيد القمي حضر دروس الفيض الكاشاني ونهل من علمه واستثار برأيه، لكنه ابتعد عن استاده في بعض الآراء أشواطاً بعيدة، وتكشف هذه القطيعة بين الفيض والقاضي سعيد عن تباين واختلاف بين تيارين فكريين كانوا سائدين في ذلك العصر، وقد تزعم هذين التيارين اللذين لم يتفقا في كثير من الأمور الأساسية، صدر المتألهين الشيرازي والشيخ رجب علي التبريزى، ومن الأمور التي اختلفا فيها الاعتقاد بأصلية الوجود أو أصلية الماهية، وكذلك الاعتقاد بالاشتراك اللفظي أو المعنوي بين وجود الواجب والممکن.

وقد اتبع القاضي سعيد رأي الشيخ رجب علي في المسألتين المذكورتين، وبنى منظومته الفكرية وآراءه عليهما، ومن الواضح أن القائلين بالاشتراك اللفظي للوجود ينفون أي تجانس بين وجود الواجب والممکن ويعتقدون بالتمايز والتفاوت، وعلى هذا الأساس يقول القاضي سعيد: كل ما يصدق على المخلوقات، سواء كان حقيقياً أو اعتبارياً، لا يصدق على الخالق؛ فإذا صدق على الخالق لزم ذلك اشتراك الخالق مع مخلوقه في أمر ما، ومن المسلمات في اعتقادنا أن «ما به الاشتراك» يصبح مستلزمًا لـ«ما به الامتياز» إذا كان الأخير من الحيثيات والخصوصيات، ويجب علينا القول في هذه الحالة: إن من له حيّثان «ما به الاشتراك وما به الامتياز»، يكون مركباً لا محالة، وبما أن الله غير مركب، فلا يجوز اشتراكه مع المكنات بحال من الأحوال، وقد يقال: إن ما يوجب التركيب هو الاشتراك بين شيئاً في أمر ذاتي، لكن حدوث شكل من أشكال الاشتراك بين الخالق والمخلوق في أمر عرضي لا

يوجبه، فالتركيب في الأمر العرضي، والعرضي خارج عن الذات، وقد طرح هذا الإشكال في القضية المعروفة بشبهة ابن كثمونة.

وقد التفت القاضي سعيد إلى هذا الإشكال وسعى للإجابة عليه وقال: أي اشتراك في الأمر العرضي يستلزم الاشتراك في أمر ذاتي، معتبراً ذلك من المسائل القريبة من البديهة^(٨).

وريما يبدو أنه يشير إلى قاعدة فلسفية معروفة مفادها: «كل ما بالعرض لابد وأن ينتهي إلى ما بالذات»، وبناء على ما طرحة القاضي سعيد، ليس إطلاق عنوان الوجود والموجود على الله مشتركاً لفظياً فحسب، بل حتى إطلاق عنوانين أخرى كالعالم والقادر والحي وأمثالها مشترك لفظياً أيضاً؛ أي أنَّ ما يراد من صفة «عالِم» للإنسان يختلف تماماً عما يراد من الصفة عينها حينما تطلق على الله تبارك وتعالى، وكذلك الحال في الصفات الأخرى كالقادر والحي وغيرهما.

وقد نفى القاضي سعيد في كتاباته الصفات عن الله تعالى كلَّما سُنحت له فرصة، معتبراً تميز الصفات بالنسبة للخالق أمراً ممتهناً، وكان يرى أن اختلاف صفات الباري يمكن طرحه بأحد وجوه ثلاثة:

الأول: المراد من اختلاف الصفات تتاليها؛ أي يوصف أولاً بصفة ما، ثم بمجموعة صفات واحدة تلو الأخرى.

الثاني: جزء من الباري تعالى صفة معينة وجزء آخر صفة أخرى.

الثالث: الصفات المختلفة جميعها ذات الباري عينها، والاختلاف بينها إنما كان لاعتبارات وجهات مختلفة.

يعتبر القاضي سعيد الوجه الثلاثة هذه باطلة؛ لأنها تستلزم النهاية والمحدودية، وقد تحدث بشكل مفصل حول كيفية استلزم كل وجه من الوجوه المذكورة المحدودية في حق الباري، لكن المقام لا يسع لنقل آرائه، ونكتفي بذلك أساساً استدلالاته جميعها وهو أن الصفة نهاية الموصوف^(٩)، وقد طرح هذه المسألة بصيغ مختلفة وفي مواضع متعددة.

* * *

الخواص

- ١ - جلال الدين الآشتiani، منتخباتي از آثار حکماء الهی ایران (مقطفات من تأییفات الفلاسفه المتألهین الإیرانیین) ۱: ۲۱۸.
- ٢ - القاضی سعید القمی، کلید بهشت (مفتاح الجنة): ۷۰، ۷۱، انتشارات الزهراء.
- ٣ - عمانوئیل کانط (۱۷۲۴-۱۸۰۴) (Emmanuel Kant) فیلسوف ألماني من أسرة اسكتلندية.
- ٤ - إیزک نیوتون (۱۶۴۲-۱۷۲۷) (Isac Newton) عالم طبیعی انگلیزی.
- ٥ - دیپد هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶) (David Hume) فیلسوف و مؤرخ و عالم اقتصاد اسکتلندی.
- ٦ - الفیض الكاشانی، أصول المعرفة: ۱۹۴، تصحیح: السید جلال الدین الآشتیانی.
- ٧ - المصدر نفسه: ۱۹۰.
- ٨ - القاضی سعید القمی، شرح توحید الصدق: ۱۸۰، تصحیح: الدكتور نجفقلی حبیبی.
- ٩ - المصدر نفسه: ۲۲۹.

علم الكلام والتعاليم المذهبية

هل نظرية الإمامة من أصول الدين أم أصول المذهب الشيعي؟

أ. محمد حسن قدردان قراملكي^(*)

ترجمة: احمد فاضل السعدي

تتكون الأديان والمذاهب من أصول وأحكام يعتبر قبولها والإيمان بها اعتقاداً للدين، والعكس صحيح؛ فإن انكاراً أصل منها بمنزلة الارتداد عن الدين، ومن الضروري تحديد أصول الدين وتوضيحها؛ إذ عدم تحديد معناها من قبل الشارع والنبيّ ربما يؤدي إلى نقصانها أو زيادتها نتيجة لتصورات مختلفة، ويدفع كلّ مذهب إلى القول بأنه الدين الخالص، مع اتهام غيره بالعدول عن الأصول، والتحذير من تغافل الباطل إلى الدين، وظهور حالة تكفير الآخر، مما ينتهي إلى زعزعة الدين وإثارة المناقشات الداخلية؛ من هنا تتضح أهمية البحث في تحديد أصول الدين والكشف عنها، الأمر الذي لا يختص بالإسلام، بل يسري إلى الأديان والفرق جميعها، وخير شاهد على ذلك ظهور الفرق والمذاهب في الأديان الأخرى كالمسيحية.

يتعرّض هذا المقال إلى تحليل مبدأ الإمامة في الإسلام ودراسته، لكن لا بد - بدايةً - من بيان أصول الدين بصورة موجزة.

تعريف أصول الدين وأركانه

كان الاعتقاد بأصل التوحيد والنبوة - ويتبعهما المعاد - شرط لتحقيق الإسلام في عهد الرسالة المحمدية، ورغم وجود مجموعة تعاليم عقدية وعملية في الإسلام يعتبر

(*) أستاذ في مركز الدراسات الثقافية الإسلامية، ومن أبرز المهتمين بعلم الكلام المدرسي في إيران.

التصديق بها من واجبات الدين وضرورياته إلا أنها تترفع عن الأصولين المذكورين، فالاعتقاد بالصفات الثبوتية الإلهية كالعدل والحكمة، والإيمان بالمعاد، والأحكام العملية الفنية كالصلة والصوم مثلاً تعد من لوازم التوحيد والرسالة، فإنكارها إنكار لها.

مع ذلك، ذهب متكلمو بعض الفرق والمذاهب إلى وجود أصول أخرى، فهـا هـم المعتزلة يقولون بخمسة هي: ١ - التوحيد. ٢ - العدل. ٣ - الوعيد. ٤ - المنزلة بين المنزليـن. ٥ - الأمر بالمعروف والنـهي عن المنـكر^(١)، دون أن يتـطرـفـوا إلى النـبوـة بـوـصـفـهـا من أصول الدين؛ لأنـهم يـعتقدـون بـدخـولـهـا تحتـ عنـوانـ العـدـلـ، كـمـا هوـ الحالـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ الـأـعـواـضـ فـإـنـهـاـ مـنـ الـأـلـطـافـ الـإـلـهـيـةـ عـنـهـمـ؛ فـلـاـ حـاجـةـ لـذـكـرـهـاـ بـصـورـةـ مـسـتـقلـةـ. أمـاـ الـأـشـاعـرـةـ فـاـكـتـفـواـ بـأـصـلـيـنـ هـمـاـ: التـوـحـيدـ وـالـنـبـوـةـ^(٢)ـ، فـيـمـاـ اـخـتـلـفـ الـإـمـامـيـةـ فـيـ عـدـدـ أـصـوـلـ الدـيـنـ؛ فـذـهـبـ الـمـشـهـورـ إـلـىـ أـنـهـاـ خـمـسـةـ: ١ـ التـوـحـيدـ. ٢ـ العـدـلـ. ٣ـ الـنـبـوـةـ. ٤ـ الـإـمـامـةـ. ٥ـ الـمـعـادـ.

لـكـنـ هـذـاـ الـاسـقـرـاءـ لـاـ يـخلـوـ عـنـ مـنـاقـشـةـ؛ ذـلـكـ أـنـ ثـلـاثـةـ مـنـهـاـ (الـعـدـلـ وـالـإـمـامـةـ وـالـمـعـادـ)ـ لـيـسـ مـنـ الشـرـوـطـ الـمـسـتـقـلـةـ لـلـإـسـلـامـ، بلـ تـرـجـعـ إـلـىـ أـصـلـيـنـ الـآـخـرـيـنـ، وأـرـىـ مـنـ الـضـرـوريـ توـضـيـحـ ذـلـكــ. وـلـوـ بـشـكـلـ مـخـتـصـرــ: فـإـذـاـ كـانـ الـمـقصـودـ مـنـ الـأـصـوـلـ ماـ يـشـتـرـطـ فـيـ اـعـتـاقـ الـإـسـلـامـ بـحـيـثـ يـؤـدـيـ التـرـدـيـدـ بـهـ وـالـإـشـكـالـ عـلـيـهـ إـلـىـ التـشـكـيكـ بـإـسـلـامـ الـفـردـ الـمـتـرـدـدـ، فـالـاسـقـرـاءـ الـمـذـكـورـ غـيرـ مـانـعـ؛ إـذـ الـأـصـوـلـ الـثـلـاثـةـ لـاـ تـعـتـبرـ شـرـطاـ لـقـبـولـ الـإـسـلـامـ بـشـكـلـ مـسـتـقلـ؛ بلـ تـرـفـعـ عـنـ التـوـحـيدـ وـالـنـبـوـةـ؛ فـاشـتـراـطـهـاـ مـحـلـ خـلـافـ. وـأـمـاـ إـذـاـ أـرـىـ مـنـهـاـ غـيرـ ذـلـكــ، كـمـاـ لـوـ أـرـىـ تـلـكــ الـأـصـوـلـ الـتـيـ يـعـدـ الـاعـتـقادـ بـهـاـ أـمـراـ وـأـجـاـمـاـ مـنـ مـنـظـارـ إـسـلـامـيــ، بـاعـتـبارـهـاـ تـعـالـيمـ دـينـيـةــ، فـالـاسـقـرـاءـ غـيرـ جـامـعـ؛ لـأـنـ عـقـائـدـ مـنـ قـبـيلـ الـإـيمـانـ بـالـغـيـبـ وـصـفـاتـ الـلـهـ الـثـبـوتـيـةـ كـالـحـكـمـةـ وـالـرـحـمـةـ يـنـطـبـقـ عـلـيـهـاـ الـعـيـارـ الـمـذـكـورـ دونـ أـنـ تـدـخـلـ فـيـ هـذـاـ الـاسـقـرـاءــ.

ويـعـرـفـ الـعـلـامـ الطـبـاطـبـائـيـ أـصـوـلـ الدـيـنـ بـأـنـهـاـ الـتـعـالـيمـ الـإـسـاسـيـةـ الـعـقـدـيـةــ، مـقـابـلـ الـأـحـكـامـ الـعـمـلـيـةـ (الـأـخـلـاقـ)، وـيـقـولـ فـيـ بـيـانـ عـدـدـهـاـ: الـقـسـمـ الـعـقـائـديــ: مـجـمـوعـةـ عـقـائـدـ أـسـاسـيـةـ وـحـقـائـقـ يـجـبـ عـلـىـ الـإـنـسـانـ أـنـ يـبـنـيـ حـيـاتـهـ عـلـىـ أـسـاسـهـاـ، وـهـيـ الـأـصـوـلـ الـثـلـاثـةـ

العامة: التوحيد والنبوة والمعاد، وعند اختلال أحدها لن يتحقق مفهوم أتباع الدين^(٣). ويؤكد المفكر الشهيد المطهرى أن الأصول الخمسة إنما هي أصول للمذهب الشيعي للدين، ويذكر - بعد الإشارة إلى أشكال عدم جامعية الاستقراء المذكور ومانعيته - قائلاً: الحقيقة أن الأصول الخمسة المذكورة قد اختيرت بهذه الصورة؛ لأنها تحدد الأصول التي يجب الاعتقاد بها والإيمان من منظار إسلامي من جهة، ولكونها توضح الدين وتتحدد من جهة أخرى، ويمتاز أصل الإمامة - من وجهة نظر شيعية - بالجهتين معاً: أي أنه داخل في نطاق الدين وموضع الدين ومحدد له^(٤).

ويقول في موضع آخر: إن العدل والإمامـة معاً علامة التشـيع، من هنا يقال: إن أصول الدين الإسلامي ثلاثة، فيما أصول المذهب الشيعي اثـان، وهـما: العـدل والإـمامـة^(٥).

وقد شهد البحث في أصلي العـدل والمعـاد نقاشات حـادة إذا ما قـيسـا إلى أصل الإمـامة، ذلك لأنـهما من العـقـائـد التي قـالت بها الفـرق والمـذاهـب الإـسلامـية جـمـيعـها، فلا نـجد مـذـهـباً يـنـكـر المعـاد وـالـعـدـل الإـلـيـبيـ، وإنـ كانـ هـنـاكـ اختـلـافـ في تـفـسـيرـ العـدـل نـفـسـهـ؛ منـ هـنـا لـمـ يـذـكـرـهـما بـعـضـ أـعـاظـمـ الإـمامـيـةـ ضـمـنـ أـصـولـ الدـينـ؛ فـقـدـ ذـكـرـ المـحـقـقـ الطـوـسـيـ نـظـرـيـةـ الـأـشـاعـرـةـ وـالـمـعـتـزـلـةـ - دونـ أـنـ يـتـطـرـقـ إـلـىـ المعـادـ - ضـمـنـ أـصـولـ الدـينـ، وـقـالـ: وـالـشـيـعـةـ يـقـولـونـ بـالـإـيمـانـ بـالـلـهـ وـتـوـحـيدـهـ وـعـدـلـهـ، وـبـالـنـبـوـةـ وـالـإـمامـةـ^(٦).

الإمامـةـ رـكـنـ الـإـسـلامـ

أـثـارـ أـصـلـ الإـمامـةـ جـدـلاًـ مـحـتـدـمـاًـ وـخـطـيرـاًـ بـيـنـ المـسـمـيـنـ^(٧)ـ، فـقـدـ كـفـرـتـ كـلـ فـرـقةـ الـأـخـرـىـ بـسـبـبـهـ، وـاعـتـرـتـ غـيرـهـاـ محـرـومـاًـ مـنـ النـجـاةـ وـالـسـعـادـةـ الـأـخـرـوـيـةـ، بلـ لـطـالـماـ حـكـمـتـ عـلـيـهـ بـالـنـجـاسـةـ؛ فـهـاـ هوـ أـبـوـ الـفـتـحـ الـأـسـرـوـشـيـ (٦٢٢ـهـ)ـ مـثـلـاًـ، وـالـذـيـ يـعـدـ مـنـ مـتـكـلـمـيـ أـهـلـ السـنـةـ، يـعـتـقـدـ بـكـفـرـ مـنـكـرـيـ أـمـامـةـ أـبـيـ بـكـرـ^(٨)ـ، كـمـاـ يـذـهـبـ بـعـضـ مـتـكـلـمـيـ الإـمامـيـةـ إـلـىـ القـوـلـ بـأـنـ مـنـكـرـ إـمـامـةـ الـإـمـامـ عـلـيـ كـافـرـ حـقـيقـةـ وـإـنـ كـانـ مـسـلـمـاًـ فـيـ الـظـاهـرـ؛ وـلـذـاـ خـضـعـ هـذـاـ أـصـلـ لـاستـشـارـ مـذـهـبـيـ، وـشـكـلـ مـانـعـاًـ أـسـاسـيـاًـ عـنـ الـحـقـيقـةـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ الـمـذاهـبـ وـالـفـرقـ الـمـخـتـلـفـةـ (ـالـتـعـدـدـيـةـ الـمـذـهـبـيـةـ)، وـعـلـىـ هـذـاـ الـأـسـاسـ،

ونظراً للأهمية الكبرى لمفهوم الإمامة.. نتناول هذه القضية بالبحث والدراسة: هل الإمامة من أركان الدين وأصوله أو لا؟ فإذا كانت كذلك لزم الحكم بالكفر الحقيقي على سائر الفرق الإسلامية، وإن لم تكن كذلك تدخل التعددية المذهبية ومخالفو الإمامية تحت مظلة الإسلام الحقيقي.

موقف أهل السنة (الإمامية مسألة فقهية)

هل الإمامة واختيار الإمام بعد رحيل النبي من الشؤون الإلهية أم الوظائف البشرية؟ وهل عين الخالق سبحانه خليفةً ووليًّاً وقائداً لل المسلمين بعد النبي أم ترك ذلك للناس؟ وبعبارة أخرى: هل أن تعيين الإمام من الأفعال الإلهية، فتفدو مسألة كلامية أم من أفعال المجتمع والمكلفين مما يصيّرها مسألة فقهية فرعية؟ ويترسّع هذا السؤال والجواب عنه على نمط فهمنا للإمامية وتعريفنا لها.

يعرف أهل السنة - عموماً - الإمامة ويفسّرُونها انطلاقاً من منظار الرئاسة والنظام الديني، ولذا يوكلون مهمّة نصب الإمام وتكوين الحكومة إلى الناس وأهل الحل والعقد، من هنا كانت الإمامة عندهم موضوعاً فقهياً لا كلامياً.

ونشير هنا إلى بعض آراء الأشاعرة، يقول أبو حامد الغزالى: إعلم أن النظر في الإمامة أيضاً ليس من المهمات، وليس أيضاً من فنَّ المعقولات، بل من الفقهيات^(٩)، ويقول سيف الدين الأمدي: واعلم أن الكلام في الإمامة ليس من أصول الديانات ولا من الأمور الابتدائيات بحيث لا يسع المكلف الإعراض عنها والجهل بها، بل لعمري إن المعرض عنها لأرجى من الواجل فيها^(١٠)، ويقول التفتازاني: لا نزاع في أن مباحث الإمامة بعلم الفروع أليق؛ لرجوعها إلى أن القيام بالإمام ونصب الإمام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات^(١١)، ويقول القاضي الإيجي: الإمامة عندنا من الفروع، وإنما ذكرناها في علم الكلام تأسياً بمن قبلنا^(١٢)، ويقول المحقق الجرجاني: ليست من أصول الديانات والعقائد - خلافاً للشيعة - بل هي عندنا من الفروع المعلقة بافعال المكلفين؛ إذاً نصب الإمام عندنا واجب على الأمة سمعاً^(١٣).

وقد ذكر سائر علماء الأشاعرة أيضاً أن الإمامة من الفروع الفقهية وتفصيل

ذلك في مظانه^(١٤)، وعلى هذا الأساس، فإن نظرية الأشاعرة إلى أصل الإمامة نظرية فقهية، ولذا يتم عندهم التعاطي مع القضية بمستوى فرع فقهي، وليس بالإمكان أن يكون للأحكام الفرعية دوراً في أصول الدين، إلا إذا كان إنكارها إنكاراً للأصول.

نظريّة الإماميّة (الإماميّة مسأّلة كلاميّة) —————

يعتبر الإمامية – وخلافاً لأهل السنة – الإمام حافظاً للشريعة ومقوماً للدين ومكملاً للنبوة، ويذهبون إلى أن تعينه من الشؤون الإلهية ومن وظائف منصب النبوة، من هنا كانت الإمامة من المسائل العقائدية والكلامية الأصيلة في التشيع، وإذا كان هناك اختلاف بين علماء الإمامية في أن الإمامة من أصول الدين أو المذهب، فلا خلاف بينهم في أنها مسألة كلامية، بل قد تساملت على ذلك كلمتهم.

نظريّة ركنيّة الإماميّة للدين —————

يعتقد أكثر العلماء والمفكّرين أن الإمامة من أصول الدين، وقد ادعى بعضهم الإجماع على ذلك، وسيأتي الحديث عنه، ويتربّى على هذا الرأي:
 أ - إن منكر الإمامة خارج عن الدين وداخل في دائرة الكفر الحقيقي، ويصرّح أصحاب هذا الرأي بـكفر مخالفي الإمامة حقيقة وحرمانهم من النجاة والسعادة يوم القيمة.

ب - الحكم بنجاسة المخالفين في المذهب ولزوم الاجتناب عنهم.
 ويدعى البحرياني (١١٦هـ) صاحب كتاب الحدائق أن أكثر القدماء يذهبون إلى نجاسة المخالفين (أهل السنة)^(١٥)، لكن تقصي آراء الفقهاء يدحض هذه الدعوى، فقد حكموا بـطهارتهم؛ مستدلين على ذلك بأمورٍ من قبيل: إسلامهم الظاهري والعفو عن نجاستهم والتقية و... ولسنا بصدد الخوض في جزئيات المسألة، وإنما نكتفي بالإشارة إلى بعض آراء القائلين بأن الإمامة من أصول الدين، وأن المخالفين كفّار، أعمالهم باطلة، ويستحقون العذاب الآخروي، وهذا رصد جزئي

للمشهد، إذ يقول الشيخ الصدوق: يجب أن يعتقد أن المنكر للإمام كالمنكر للنبوة، والمنكر للنبوة كالمنكر للتوحيد^(١٦)، ويقول الشيخ المفيد: إن بمعرفتهم وولايتهم تقبل الأعمال، وبعدواههم والجهل بهم يستحق النار^(١٧)، وفي موضع آخر: وانفتقت الإمامية على أن من أنكر إماماً أحد الأئمة وجحد ما أوجبه الله تعالى من فرض الطاعة فهو كافر ضال، مستحق للخلود في النار^(١٨)، وينصّ الشريفي الرضي: النبوة والإمامية هي واجبة عندنا ومن كبار الأصول^(١٩)، كما يقول ابن نوبخت: دافعوا النصّ كفارة عند جمهور أصحابنا^(٢٠).

أما العلامة الحلي فيقول: فقد ذهب أكثر أصحابنا إلى تكفيرهم؛ لأن النص معلوم بالتواتر من دين محمد فيكون ضرورياً، أي معلوم من دينه ضرورة؛ فجاء حده يكون كمن يجحد وجوب الصلاة^(٢١)، وقبله ذكر الشيخ الطوسي: إن المخالف لأهل الحق كافر؛ فيجب أن يكون حكمه حكم الكفار^(٢٢)، كما يقول: دفع الإمامة كفر، كما أن دفع النبوة كفر؛ لأن الجهل بهما على حد واحد^(٢٣)، ويقول ابن إدريس: والمخالف لأهل الحق كافر عندنا، بلا خلاف بيننا^(٢٤).

وفي المؤلفين يقول صاحب الجواثر: الأقوى طهارتهم في مثل هذه الأعصار وإن كان عند ظهور صاحب الأمر (عج) - بأبي وأمي - يعاملهم معاملة الكفار، كما أن الله تعالى شأنه يعاملهم كذلك بعد مفارقة أرواحهم أبدانهم^(٢٥)، ويقول العلامة المجلسي: لا ريب في أن الولاية والاعتقاد بإمامية الأئمة والاذعان بها من جملة أصول الدين^(٢٦).

وقد ذهب بعض المؤلفين إلى القول بالكافر الحقيقي للمخالفين، كالسيد نور الله التستري^(٢٧)، والمحقق الlahيجي^(٢٨)، وملا صالح المازندراني^(٢٩)، والشيخ الانصاري^(٣٠)، وصاحب الحدائق^(٣١)، وأغوارضاً الهمداني^(٣٢)، والملا السبزواري^(٣٢)، ووافقهم على ذلك جمع من المعاصرین، رغم اعتقاد بعضهم بأنهم مسلمون ظاهراً، ولكن إنكار أصل الإمامية دفع إل القول بكفرهم الحقيقي، ومن هذا الفريق: السيد الخوئي^(٣٤)، ومحمد حسن المظفر^(٣٥)، ومحمد رضا المظفر^(٣٦)، وهاشم الحسيني الطهراني^(٣٧)، وباقر النجفي^(٣٨)، والمرعشي النجفي^(٣٩).

أدلة الاعتقاد بأن الإمامة من أصول الدين وتکفير المخالفين —

أهم أدلة أصحاب هذا القول الروايات، ودعوى الضرورة والإجماع، ونتعرّض هنا لدراستها وتقويمها:

- ١ - الروايات: يعتقد هؤلاء بأن هذا الرأي يمكن استنتاجه من الروايات التالية:
 - ١ - ١. كفر المخالفين: جاء في روايات مختلفة أن المنكر والمخالف لأحد الأئمة أو الجامل به كافر؛ فعن رسول الله ﷺ: من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية ^(٤٠) ، وعن الإمام الباقر <عليه السلام>: إنما يعرف الله عزوجل وبعده من عرف إمامه منا أهل البيت ومن لا يعرف الله عزوجل ولا يعرف منا أهل البيت فإنما يعرف وبعده غير الله هكذا والله ضلالاً ^(٤١) ، وعنده <عليه السلام>: من أصبح من هذه الأئمة لا إمام له من الله عزوجل ظاهر عادل أصبح ضالاً تائهاً، وإن مات على هذه الحالة مات ميتة كفر ونفاق ^(٤٢) ، وورد عنه <عليه السلام>: إن علياً <عليه السلام> باب فتحه الله؛ فمن دخله كان مؤمناً ومن خرج منه كان كافراً ^(٤٣) ، وفي جواب الإمام الصادق <عليه السلام> لذريع حول الأئمة بعد النبي: من أنكر ذلك كان كمن أنكر معرفة الله تبارك وتعالى ومعرفة رسوله <عليه السلام> ^(٤٤) .
 - ٢ - ١. الإمامية أساس الدين لقد أكدت بعض الروايات أن ولادة الأئمة الأطهار وإمامتهم أساس من أسس الإسلام، يقول الإمام الرضا <عليه السلام>: إن الإمامية أساس الإسلام النامي وفرعه السامي ^(٤٥) ، وعن الباقر <عليه السلام>: بني الإسلام على خمس: على الصلاة والزكاة والصوم والحج والعمر، ولم يناد بشيء كما نودي بالولادة، وقد وردت هذه الرواية عن الإمام الصادق <عليه السلام> أيضاً، وفيها يبيّن الإمام لزيارة أهم هذه الأركان قائلاً: الولاية أفضل؛ لأنها مفاتحن، والوالى هو الدليل عليهم ^(٤٦) .
 - ٢ - ٢. ارتدад المخالفين: جاء في بعض الروايات أن الناس قد ارتدوا بعد رحيل النبي؛ لعدم قبولهم إمامية الإمام علي <عليه السلام>، ويدل الارتداد بصراحة علىأخذ الإمامية في حقيقة الإسلام، حيث إن منكري الإمامة كفار ومرتدون وإن اعتقادوا بالتوحيد والنبوة، فعن الإمام الباقر <عليه السلام>: «ارتد الناس إلا ثلاثة نفرات: سلمان وأبو ذر والمقداد»،

ثم أضاف أسماء أبي ساسان الأنباري وأبي عمرة وشتبه^(٤٨)، واعتبر الإمام الباقي في روايات أخرى الصحابة الذين غصبوا منصب الإمامة^(٤٩) موضع خطاب الآية الشريفة: «من يرتد منكم عن دينه»^(٥٠) المائدة: ٥٤.

وهناك روايات مشابهة في هذا المجال نكتفي بهذا المقدار، وقد اعتمد بعض المعاصرين عليها من قبيل محمد حسن المظفر^(٥١)، والسيد هاشم الحسيني الطهراني^(٥٢)، وآية الله المرعشي^(٥٣).

٢ - الإمامة من ضروريات الدين

الدليل الثاني من أدلة مدعى كفر المخالفين دعوى كون الإمامة من ضروريات الإسلام، وإنكارها يؤدي إلى إنكار الدين والكفر.

يعتقد الإمامية أن النبي ﷺ أدى إماماً على بعده بلا فصل بأمر الله في مناسبات مختلفة وبأشكال شتى كغدير خم، معتبراً إمامته إكمالاً للدين، وقد بلغ ذلك حدّ الضرورة؛ فمنكرها في الحقيقة منكر لأصل ضروري وهو ما يرد إلى الكفر، وقد استدل العلامة الحلي بهذا الدليل لإثبات كفر المخالفين كما مرّ كلامه^(٥٤)، واستدل آخرون - مثل صاحب الحدائق والمظفر والسيد هاشم الطهراني - به أيضاً، ونترك ذكر أقوالهم؛ رعاية للاختصار^(٥٥).

٣ - الإجماع

استدل القائلون بأن الإمامة من أصول الدين بالإجماع؛ فقد اعتمد الشيخ المفيد^(٥٦)، والسيد المرتضى^(٥٧)، والشيخ الطوسي^(٥٨) الإجماع واتفاق الإمامية على كفر المخالفين.

٤ - قوام الدين بالإمامية

الدليل الرابع على أن الإمامة من أصول الدين حكم العقل بوجود إمام بعد النبي ليكون حافظاً للشريعة، شأنه في ذلك شأن النبي، وبعبارة أخرى: إن أدلة ضرورة وجود النبي تقتضي بنفسها ضرورة الإمامة، وقد كانت قاعدة اللطف أكثر الأدلة التي اعتمدتها المتكلمون هنا، يقول المحقق اللاهيجي: إن جمهور الإمامية يعتبرون الإمامة من أصول الدين، فبقاء الدين والشريعة يتوقف على وجود الإمامة^(٥٩).

نقد أدلة ركنية الإمامة

تعرّضنا - إلى الآن - لدراسة القول بأن الإمامة من أصول الدين وأن المخالفين كفار، ونحاول الآن تقويم هذه الأدلة:

١- تحليل روایات كفر المخالفين

إن دراسة الروايات المذكورة يتطلّب التأمل في النقاط التالية:

١- التوحيد والنبوة حقيقة الإسلام: ذكرنا سابقاً أن بعض علماء الإمامية يخالف اعتبار الإمامة من أصول الدين، ويراهما من أصول المذهب، وقد تمسّك أصحاب هذه النظرية - لإثبات دعواهم - بتفسير معنى الكفر والإسلام، والقول بوجود مراتب مختلفة لهم، وذلك لأن حقيقة الإسلام - والتي تمثل شرطاً للصلاح والنجاة - إنما هي الشهادة بالربوبية والتصديق بنبي الإسلام، فمن تحققت له هذه الجوهرة عن اعتقاد لا عن نفاق فـأَمَنَ بالله والنبي كان مسلماً حقيقية، ودليل هذا القول إطلاق الآيات وبعض الروايات والتي تؤكد أن الفلاح والإسلام الحقيقي هو التصديق بالله وبالرسول والاعتقاد بالمعاد.

ونكتفي هنا بذكر روایتين عن رسول الله ﷺ: إن لـكل دين أصلًا وـعامة وفرعاً وبنيناً، وإن أصل الدين أو دعامتـه قول: لا إله إلا الله، وإن فرعـه وبنـيـانـه محبـتـكم وـمولـاتـكم فيـها^(٥٩).

ويقول الإمام علي في بيان الإسلام الحقيقي: فأما من تمسّك بالتوحيد والإقرار بـمحمد والإسلام ولم يخرج من الملة، ولم يظاهر علينا الظلمة، ولم ينصب لنا العداوة، وشك فيـ الخليفة ولم يـعرف أهـلـها وـولـاتـها، ولم يـعرف لـنـا ولـاـيـةـ وـلم يـنصـب لـنـا عـداـوةـ، فإنـ ذـلـك مـسـلـم مـسـتـضـعـف يـرجـى لـه رـحـمـةـ اللهـ، يـتـخـوـف عـلـيـه ذـنـوـبـهـ^(٦٠).

وهذه الرواية الشرفية تفسـيرـ لـرواـيـةـ منـ مـاتـ وـلمـ يـعـرـفـ إـمامـ زـمانـهـ مـاتـ مـيـتـةـ جـاهـلـيـةـ؛ حيثـ يـحـكـمـ الإـمامـ عـلـيـ بـإـسـلـامـ الشـاكـ وـالـجـاهـلـ بـمـقـامـ الإـمامـةـ، أـمـاـ الـاعـتقـادـ بـالـإـمـامـةــ وـهـيـ مـحـورـ النـقـاشـاتــ فـهـوـ خـارـجـ عـنـ أـصـولـ الدـينــ، فـعـدـمـ الـاعـتقـادـ بـهـاـ أوـ الـجـهـلـ لـاـ يـؤـثـرـانـ عـلـىـ إـسـلـامـ الـفـردــ، وـبـيـانـ آخـرـ: لـيـسـ الإـمـامـةـ مـنـ أـصـولـ الدـينــ بـلـ مـنـ أـصـولـ المـذـهـبــ، وـالـاعـتقـادـ بـهـاـ يـؤـدـيـ إـلـىـ كـمـالـ إـسـلـامـ وـإـيمـانـ، مـنـ هـنـاـ يـتـضـعـضـ الفـرقــ

بين الإسلام والإيمان؛ حيث يتطلب الإيمان شروطاً إضافيةً على الاعتقاد بالتوحيد والنبوة، كما يؤدي الاعتقاد بها إلى الأفضلية، وزيادة القرب من الحق سبحانه.

يقول كاشف الغطاء: الإسلام والإيمان متراوكان، ويطلقاًن على معنى أعم، يعتمد على ثلاثة أركان: التوحيد والنبوة والمعاد... ولكن الشيعة الإمامية زادوا الاعتقاد بالإمامية، فمن اعتقاد بالإمامية - بمعنى الذي ذكرناه - فهو عندهم مؤمن بالمعنى الأخص، لا أنه بعدم الاعتقاد بالإمامية يخرج عن كونه مسلماً معاذ الله^(٦١)، ويقول السيد الحكيم: وأما النصوص، فالذي يظهر منها أنها في مقام إثبات الكفر للمخالفين بالمعنى المقابل للإيمان، كما يظهر من المقابلة فيها بين الكافر والمؤمن^(٦٢).

وقد بحث الإمام الخميني هذه المسألة في كتاب الطهارة بصورة تفصيلية واستدلالية فذكر أن حقيقة الإسلام إنما هي التوحيد والنبوة، قائلاً: ماهية الإسلام ليس إلا الشهادة بالوحدانية والرسالة والاعتقاد بالمعاد ولا يعتبر فيها سوى ذلك، سواء فيه الاعتقاد بالولاية وغيرها؛ فالإمامية من أصول المذهب لا الدين، وأما الاعتقاد بالولاية فلا شبهة في عدم اعتباره، وينبغي أن يعد ذلك من الواضحات لدى كافة الطائفة الحقة^(٦٣).

كما يذهب الشهيد المطهرى إلى إسلام المخالفين حقيقةً، وقد مررت عبارته.

٢ - ١. الكفر المقابل للإسلام والإيمان: يمكن القول - في رد الروايات الدالة على كفر المخالفين - إن المراد من هذا القسم إنما هو الكفر المقابل للإيمان، أي أنهم يفقدون الإيمان - الذي يعد مرتبة أعلى من الإسلام - لا الإسلام، وشاهد هذه الدعوى الروايات التي لم تطلق لفظ المسلم على العارف بمقام الإمامية، وإنما استخدمت كلمة المزمن في حقه غالباً.

يقول آية الله الحكيم: وأما النصوص، فالذي يظهر منها أنها في مقام إثبات الكفر للمخالفين بالمعنى المقابل للإيمان، كما يظهر من المقابلة بين الكافر والمؤمن^(٦٤)، ويقول الإمام الخميني - مؤكدًا على هذه النقطة: وأما الأخبار المتقدمة ونظائرها فمحمولة على بعض مراتب الكفر؛ فإن الإسلام والإيمان والشرك أطلق في

الكتاب والسنة بمعانٍ مختلفة، ولها مراتب متفاوتة ومدارج متکثرة، ويقول في ردّه على صاحب الحدائق الذي استدل بالروايات لإثبات دعوته: فهلا تتبه بأن الروايات التي تشتبه بها لم يرد في واحدة منها أن من عرف علياً فهو مسلم ومن جمله فهو كافر، بل قابل في جميعها بين المؤمن والكافر، والكافر المقابل للمسلم غير المقابل للمؤمن، والإنصاف أن سُنْخ هذه الروايات الواردة في المعرفة غير سُنْخ ما وردت في الفقه، والخلط بين المقامين أوقعه فيما أوقعه^(٦٥).

وأجاب بعض الفقهاء البارزين - كصاحب الجواهر - عن هذه الروايات قائلاً: فلعل ما ورد في الأخبار الكثيرة من تكبير منكر على للله محمول على إرادة الكافر في مقابل الإيمان^(٦٦).

٢ - ١. الروايات المعارضة: سلمنا دالة الروايات على الكفر الحقيقي للمخالفين، ولكن في دلالتها على الدعوى نظر؛ وذلك لوجود روايات معارضة دالة على إسلام المخالفين حقيقة، ويمكن أن تكون حاكمةً ومفسّرة للروايات السابقة وسنشير إليها لاحقاً، وقد أشار لها أيضاً الإمام الخميني.

٤ - ١. الرجوع إلى عمومات الإسلام: إذا لم يتم ترجيح الروايات الدالة على إسلام المخالفين سيقع التعارض بينها وبين ما دل على كفرهم، وبعد تساقط كلتا الطائفتين من الروايات فالمرجع عمومات آيات القرآن المجيد، والتي دلت على كفاية التوحيد والنبوة، وسيأتي الحديث عنها.

٥ - ١. عدم كفر الجاهل: إن ملاك الكفر الحقيقي والعذاب الآخرى إنما هو إنكار وتکذيب مقام الرسالة أو الإمامة، وهو متفرع على معرفة إمامية الإمام على للله والاعتقاد بها، و مجرد الجهل وعدم المعرفة لا يؤدي إلى الكفر، من هنا علق كفر المخالفين على الإنكار، كما ورد في روايات عديدة.

من جانب آخر، وإذا استثنينا المهد الإسلامي الأول، وجدنا المخالفين لإمامية الإمام علي بعد النبي مباشرةً من العوام وحتى الخواص، لم يكونوا على يقين من ذلك، بل ربما كانوا معتقدين أن نظريتهم الخاصة تطابق الحقيقة، ويستشهدون لها بالقرآن والأحاديث النبوية، فمخالفتهم لما يدعوه الإمامية ليس عن عناد ومعرفة، وإنما

هو ناشيء عن جهل؛ فلا يتحقق الكفر، وهذا ما نبه عليه بعض علماء الإمامية
كالإمام الخميني^(٦٧).

٢ - تحليل روایات رکنیة الإمامة

إن تحليل الروایات المذکورة يتطلب الإشارة إلى أمور:

١ - تفسير مفهومي الرکن والإسلام: اتضح مما مرّ جواب الروایات التي اعتبرت الولاية والإمامية رکناً من أركان الإسلام، وحيث إن المقصود من الإسلام ليس ماهيته بل الإيمان والإسلام الكامل والشامل، أو المراد من كون الإمامية رکناً من أركان الدين ليس معناه الحقيقي بحيث يُعدم أصل الدين وأساسه في صورة عدم وجود ذلك، وإنما المراد من الرکن بيان اهتمام الشارع الخاصّ به.

ويدلّ على ذلك الروایات التي تناولت الأحكام الفرعية - إلى جانب الإمامة باعتبارها رکناً وأساساً من أركان الإسلام - هذا في وقت لا يشك أحدٌ في عدم رکنيتها، وبعبارة أخرى: إذا كان من المقرر أن تكون الإمامية رکناً، وأصلاً من أصول الدين وفقاً لهذه الروایات، فمن اللازم أيضاً القول بأن الأحكام الفرعية من أصول الدين كما عبرت بعض الروایات، وتأكيد الشارع على الإمامية لا يؤدي إلى صيروتها أصلاً، وإنما يدلّ على مضاعفة الاهتمام بها وحسب، من هنا لم يعتبر الشيخ الأنصاري الاستدلال بالروایات السابقة تماماً، بل ذهب إلى دلالتها على مجرد اهتمام الشارع بالولاية لا كونها أصلاً ضروريّاً، رغم إيمانه بأن الإمامة جزءٌ من أصول الدين حيث يقول: لا يُستفاد ذلك من تلك الأخبار الدالة على أنه بُني الإسلام على خمس، ولا يلزم من أهميتها في نظر الشارع صиروتها ضرورية^(٦٨).

ويؤيد الدعوى المذکورة تعدد أركان الإسلام التي ذكرتها الروایات واختلافها، ففي رواية تم تقليل أسس الإسلام إلى ثلاثة: أثاف الإسلام ثلاثة: الصلاة والزكاة والولاية، لا تصح واحدة منها إلا بصاحبها^(٦٩).

ومن الواضح أن الحجّ والصوم من الرکائز الأساسية للإسلام أيضاً، فلا وجه لعدم ذكرهما، كما ذكرت بعض الروایات الزكاة بوصفها فرعاً من فروع الدين، يقول الإمام الباقر عليه السلام: ألا أخبرك بأصل الإسلام وفرعه وذرotope سنامه، قلت: بلى جعلت

فذاك، قال: أما أصله الصلاة، وفرعه الزكاة، وذروة سurname الجهد^(٧٠).
 لقد اقتصر الحديث على الصلاة أصلًا من أصول الإسلام، ولم يتعرض
 للأصول الأربعة الأخرى كالإمامية، وقد عبرت بعض الروايات المعروفة عن الصلاة
 بعمود الدين^(٧١)، كما جاء في روايات أخرى: الدعاء عمود الدين^(٧٢)، بل لقد بلغت
 أركان الإسلام في بعض الروايات العشرة دون أن تذكر الإمامة^(٧٣)، وفي بعضها: إن
 أساس الإسلام حبَّ أهل البيت وموتهم^(٧٤)، وهذا أمر آخر غير الإمامة، وفي رواية
 عن النبي: كان الله تعالى بنى الإسلام على النظافة، وفي أخرى: بنى الإسلام على
 النظافة، كما ذكرت بعض الروايات أن أساس الدين الفقه أو الروح أو اليقين، وقد
 جاء في بعضها أن فاقد الورع والعهد والمرءة والعقل لا دين له^(٧٥).

والنتيجة: إن بالإمكان تفسير «الأصل» و«الأساس» وشبيهما و«بني»
 و«الإسلام» في الروايات بملاحظة الشواهد المذكورة، فليس المراد من البناء والأساس
 المعنى الحقيقي بحيث ينعدم أساس الدين عند انعدمه، كما لا يراد من الإسلام
 حقيقته، بل المراتب العليا التي لا تتحقق بفقدان بعض الأركان.

٢ - تفسير الإمامة والولاية: إذا لم نمارس التأويل في تفسير الركن والبناء
 والإسلام فإن سؤالاً سيثار أمامنا: ما هو معنى الإمامة التي جعلت ركناً أساسياً في
 حقيقة الإسلام؟ وقبل الجواب ينبغي الإشارة إلى شؤون النبوة والنبي عليه السلام.

يقوم النبي بأعباء مهام ثلاثة: أ - تلقى الوحي الإلهي. ب - تبليغ الرسالة الإلهية،
 والمرجعية الدينية، بمعنى أن كلامه حجَّةٌ في مقام تفسير التعاليم الدينية، بل هو
 الدين عينه. ج - الإدارة وتعني التصدِّي لمقام القضاء وتكوين الحكومة وقيادتها، ولم
 يشر مخالفو الإمامة إلى الصورة الأخيرة لإثبات دعواهم أو نفيها.

وظاهر كلام الفريقين الاختلاف في دعوى انتقال المنصبين الآخرين للنبي عن
 طريق الوحي إلى الإمام على عليه السلام، ولعل النقطة الأساسية في هذا المجال والتي تبدو من
 خلال التعرُّف على آراء المتكلمين المسلمين إنما هي انتقال المنصب التفيفي
 والحكومي للنبي، وقد حاول متكلمو الإمامية إثبات ذلك بصورة مستقلة، ولكن
 المناسب التأمل ثانية في تفسير الإمامة.

توضيح ذلك: هل تعني الإمامة - المعتبر عنها بالأساس الحقيقية للدين - الحكومة وإدارة المجتمع الإسلامي ولو بالشكل المطلوب إليها والتي يؤدي فقدانها إلى زعزعة أصل الدين؟

إن الجواب الإيجابي على ذلك أمر مشكل؛ لأن لازمه فقدان الإسلام ركناً أساسياً من أركانه بعد رحيل النبي، وبالتالي فإن حكومة الإمام علي كانت تتسم بوجود أصل الإمامة، وأما في بقية الأعصار وحتى في عصر الأئمة المعصومين فقد زال هذا الركن الأساسي، ولكننا نعلم أن الأمر ليس كذلك، فالإسلام الأصيل استطاع أن يطوي حركة تكمالية على مرور الأيام، وأن يفتح البقاع العقيدة والجغرافية في فترة قصيرة، ليصبح ثانية ديانة في العالم من حيث الأتباع بعد مضي أربعة عشر قرناً، وأخلص دين على المستوى العقدي، من هنا لا يمكن الالتزام بأن أساس الدين هو الإمامة بمعنى الحكومة.

أما الإمامة التي تعني وجود الإمام المعصوم والمفسر والمرجع العلمي والديني بعد النبي لاستمرار الدين وصيانته، أمر ضروري، وهي المقصود من نصب النبي ومن كونها جزءاً من أصول الدين.

هذه القراءة للإمامية وإن كانت على خلاف ما هو المشهور بين الإمامية إلا أن التفسير المعروف لها ليس من الضروريات، وإذا كان هناك ما هو ضروري فهو أصل الإمامة وبديئها، كما تدلّنا الأدلة النقلية، فقد فسر بعض الأعاظم كالشيخ الأنباري الولاية بمحبة الأئمة وعدم عداوتهم، وسوف يأتي بيان ذلك، ويمكن الاشارة هنا إلى القراءة الخاصة للمرحوم الشاه آبادي أستاذ الإمام الخميني في العرفان، فقدقرأ الولاية: في رواية «بني» بفتح الواو، معتقداً أن المقصود محبة أهل البيت^(٧٦)، الأمر الذي يقبله أكثر أهل السنة، بل يصفون الإمام علياً عليه السلام في بعض الروايات بمعيار الحق.

من هنا، فأساس الدين هو الإمامة بمعنى المرجعية العلمية والدينية، ومحبة آل البيت وعدم معاداتهم، وهذا هو ركن السلام الحقيقي، جدير ذكره أن أكثر أهل السنة لا ينكرون هذا المعنى، بل يقصدون زيارة المرآفدة المشرفة من القريب والبعيد.

٣ - تحليل روایات الارتداد

أما الرد على روایات الارتداد فيتطلب التركيز على نقاط:

١ - ٢. الارتداد عن ميثاق ولایة علی ﷺ: المقصود من الارتداد عدم الالتزام ولا الوفاء بامامة الإمام علی ﷺ، فلقد عاهده أكثر المسلمين في مواطن مختلفة - منها غدير خم - على أن يُبايعوه بعد النبي؛ فلم يف بالوعود سوى ثلاثة أو سبعة منهم كما ثبت في بعض الروایات.

فمثلاً بايع أربعون صحابياً الإمام علیاً ووعده بالوفاء حتى الموت، فطلب منهم الثورة في اليوم الثاني فلم يحضر إلا ثلاثة، وجاء في روایات أخرى أن بعض الصحابة وعدوا الإمام علیاً والسيدة الزهراء بالثورة ولم يحضروا في الموعد المقرر، من هنا يتضح معنى ارتداد الناس إلى حد ما.

يقول الإمام الخميني: ويحتمل أن يكون المراد من ارتداد الناس نكث عهد الولاية - ولو ظاهراً وتفيقاً - لا الارتداد على الإسلام، وهو أقرب^(٧٧).

ولا يخفى على أرباب المعرفة أن الإمام الخميني يتحدث هنا عن الارتداد ونقض عهد الإمامة تقيةً وظاهراً، لا الارتداد الحقيقي، وقد أشارت بعض الروایات أيضاً إلى نقض العهد هذا، فمثلاً ورد في روایة: إذا كان يوم القيمة نادى مناد: أين حواريي محمد بن عبد الله رسول الله الذين لم ينقضوا العهد ومضوا عليه، فيقوم سلمان والمقداد وأبوزر^(٧٨).

وبعبارة أخرى: المراد من الارتداد حدوث الشبهة وتزلزل الإيمان القلبي الكامل للصحابة بالنسبة إلى قضايا الإسلام الأساسية، بحيث لا يسلم من هذا الهجوم سوى نماذج بارزة ومحددة، ومع ذلك فهم مختلفون في مستوى الإيمان والاعتقاد؛ ولذا صرحت بعض الروایات بهجوم الشبهات على الصحابة جميعهم، دون أن يستثنى من ذلك سوى المقداد، وقد وصف إيمانه القلبي بـ«زير الحديد»: «ما بقي أحد بعد ما قبض رسول الله، إلا وقد حال جولة، إلا المقداد؛ فإن قلبه مثل زير الحديد»^(٧٩).

وجاء وصف هذه الشخصيات في روایة أخرى بالأركان، ويستفاد من هذا الإطلاق أن البقية ليسوا كفاراً ولا مرتدين، بل مسلمون غاية الأمر أنهم لم يكونوا

بمستوى الأوتاد والأركان: «الأركان الأربع: سلمان الفارسي والمقداد وأبو ذر وعمر، هؤلاء (من) الصحابة» (٨٠).

٢ - تقييد الارتداد بالعناد والقصد: إذا لم نأخذ الاحتمال المذكور بنظر الاعتبار وفسرنا الارتداد بالارتداد عن أصل الإسلام، كان من اللازم التفرقة بين المعاندين وغاصبي حق الإمامة وبين عامة الناس، وبعبارة ثانية الارتداد صفة لأولئك الذين كانوا يعلمون ويجزمون بخلافة الإمام علي بعد النبي مباشرةً، ورغم ذلك حالوا دون ذلك، وغيروا مسار السياسة؛ ليُحرم الإمام من حقه ويُتَسْمَّمُ الخلافة من لا حق له. لقد أعرض هؤلاء عن الإمامة وبذلك أداروا ظهراً للإسلام، وممَّا يُؤيد هذا الاحتمال روایات عدَّة دلَّت على غصب الإمامة، فقد عَلَّ الإمام الباقر الارتداد بغضب حق آل محمد، وذلك لدى تفسيره عليه للاية: «مَنْ يَرْتَدِّ مِنْكُمْ عَنِ دِينِهِ» المائدة: ٥٤، قال عليه: هو مخاطبة لأصحاب رسول الله الذين غصباً آل محمد حقهم، وارتدوا عن دين الله (٨١). ومن الواضح أن عامة الناس لم يكن لهم دور في تعين الخليفة، ويتبعها غصب حقوق آل محمد؛ ليحكم عليهم بالارتداد، ويبين الإمام الخميني احتمال عدم إرادة ارتداد الناس كافة في الروایات بقوله: والظاهر عدم إرادة ارتداد جميع الناس، سواء كانوا حاضرين في بلد الوحي أو لا (٨٢).

وببيان آخر: إذا كان أهل المدينة كافة والمدن المهمة الأخرى كمكَّة قد شهدوا أحاديث الخليفة وألاعبوها السياسية، فاختاروا الصمت وما يستبطن من رضاً بسلب حقوق الأئمة فحكم عليهم بالارتداد، فلماذا يُحکم بالارتداد على أولئك الذين كانوا يقطنون القرى والأطراف البعيدة، ويعيشون بمنأى عن قضايا الخليفة والسياسة الصغيرة والكبيرة، بعد أن لم يكن لديهم اطلاع كافٍ أو لم يكونوا يملكون القدرة على تحليل الأمور والأوضاع، حتى صاروا في عدد المستضعفين ممن لا وزر عليهم كما دلَّت الآيات والروایات؟! هذا بالإضافة إلى أن المخالفين في العصور الأخرى - وكما مر - لا علم لهم بإمامية عليٍّ بعد النبي مباشرةً بل يعلمون خلاف ذلك، من هنا لا يمكن الحكم بكفر أهل السنة جميعهم على مدى الأعصار المختلفة؛ اعتماداً على روایات الارتداد.

٤ - نقد نظرية ضرورة الإمامة ونركّز هنا - أيضاً - على نقاط:

١ - التفكيك بين الخلافة وبين المحبة وعدم البعض: إذا ثبتت هذه الدعوى (الإمامية من أصول الدين) فستكون دليلاً محكماً لإثبات كفر المخالفين واعتبار الإمامية من أصول الدين، ونقطة القوّة في هذا الدليل عدم الشك في إثبات كفر المخالفين حتى مع الاعتقاد بعدم كون الإمامية من أصول الدين؛ وذلك لأنّ هذا الدليل سبب مستقل للحكم بالكفر، فكلّ مؤمن انكر أصلّاً ضروريّاً من الدين وأدى إلى إنكار التوحيد أو النبوة فقد انكر التوحيد في الحقيقة، وحُكم عليه بالكفر، لكن الإشكال في إثبات ضرورة الإمامية في الإسلام، وهو الذي عليه أكثر الإمامية، فيما يخالف في ذلك جملة أهل السنة، فما لم يثبت كون الإمامية من ضروريات الدين لا المذهب لا يمكن الحكم على المخالف بإنكار ضروريّ من ضروريات الدين أو الكفر.

وبعبارة أخرى، إن الضروري في ولادة الإمام على ^{طلاقاً} إنما هو الولاية بمعنى المحبة القلبية وعدم العداوة، أما الولاية بمعنى الخلافة للنبوة فهو أمر ضروري لدى الإمامية دون غيرهم، فها هو الشهيد الثاني يعتبر الإمامية من ضروريات التشيع، وقد مرّت عبارته سابقاً، ويقول صاحب الجواهر في ردّه على ابن نوبخت ومن ادعى الضرورة: فكيف يدعى دخول دافع النص من غير الطبيقة الأولى ونحوهم تحت منكر الضرورة، على أنهم أنكروا قول النبي به فيلزمهم عدم الإمامية، لا أنهم أنكروا الإمامية المعلوم ثبوتها ضرورة^(٨٣)، ويدرك الشيخ الأنصاري ثلاثة احتمالات في المسألة: ١ - محبة الإمام على ^{طلاقاً}. ٢ - عدم العداوة. ٣ - الاعتقاد بأصل إمامته وخلافته، ويرجح أن ضروري الإسلام إنما هو عدم العداوة حيث يقول: إن المسلم أن عداوة أمير المؤمنين أو أحد الأئمة مخالف لضروري الدين، وأما ولايتهم فدعوى ضروريتها ترجع إلى الدعوى الثانية من دعوى صاحب الحدائق، ويرد عليها إمكان من أن الولاية من ضرورة الدين مطلقاً^(٨٤).

ويقول آية الله الحكيم فيما يرتبط بضرورة الإمامية: وضوح منعه، نعم هو من

إنكار ضروري المذهب^(٨٥) ، ويوافق السيد الخوئي الشیخ الأنصاری في أن الضروري هو محنة الأئمة وعدم عداوتهم لا مخالفة إمامتهم وخلافتهم^(٨٦) ، كما ينفي الإمام الخميني - في البداية - أصل ضرورة الإمامة حيث يقول: وفيه أولاً: إن الإمامة بالمعنى الذي عند الإمامية ليست من ضروريات الدين؛ فإنها عبارة عن أمور واضحة بديهية عند جميع طبقات المسلمين، ولعل الضرورة عند كثير على خلافها، فضلاً عن كونها ضرورة، نعم هي من أصول المذهب ومنكرها خارج عنه لا عن الإسلام^(٨٧).

٢- ٤. اختصاص الضرورة بالعهد الإسلامي الأول: الجواب الآخر أن ضرورة الإمامة تختص بالعهد الإسلامي الأول ولا تشمل بقية الأعصار، الأمر الذي يستفاد من عبارات الفقهاء الواردة في الجواب الأول، يقول الإمام الخميني أيضاً: ويمكن أن يقال إن أصل الإمامة كان في الصدر الأول من ضروريات الإسلام، ثم وقعت الشبهة للطبقات المتأخرة^(٨٨).

٥- تقويم مقوله الإجماع

ونقف لنقد هذه المقوله وقفات:

١- ٥. إشكال الدور: إن دعوى الإجماع لإثبات كفر المخالفين وأن الإمامة من أصول الدين تستلزم الدور؛ لأن حجية الإجماع لدى الإمامية ليست ناشئة من نفسها ومن اتفاق العلماء بل للازمتها قول المقصوم، ففي الإجماع لا بد من وجود إمام معصوم أولاً لتثبت حجية قوله، وهذا الفرض نفسه لا يخلو من كلام، فالمخالف لا يعتمد بحجية قوله بل ينكر وجود مثل هذا الإمام، فالاحتجاج بالإجماع في الحقيقة إثبات لأصل الإمامة بقول الإمام، وهو غير مقبول بالنسبة إلى الطرف الآخر على الأقل، بل يتضمن دوراً.

٢- ٥. عدم حصول الإجماع: من الممكن الادعاء أن مقصود أتباع الإجماع ليس قول المقصوم، بل اتفاق العلماء، إلا أن هذا الاتفاق لا يمكن إثباته أيضاً؛ وذلك لأن حقيقة الأمر تثبت خلاف ذلك؛ إذ ينكر أكثر العلماء - وهم من أهل السنة - هذا الإجماع، بل يجمعون على خلافه.

٣- ٥. أخصية الدليل من المدعى: إن أقصى ما يثبته الإجماع المذكور - باعتباره

اجماع علماء الإمامية - أن هذا الأصل من أصول المذهب لا الدين، وإلا لزم كون الدليل أخصّ من المدعى.

٤ - عدم اعتبار الإجماع في أصول الدين: إن قبول حجية الإجماع لإثبات أصل عقائدي لا يخلو من إشكال؛ وذلك لأنّ أصول الدين لا بد من إثباتها عبر الدين نفسه (الكتاب والسنة) أو العقل، ولا مجال للتقليد فيها.

٥ - القدر المتيقن كفر النواصب والخوارج: إن القدر المتيقن من الإجماع دلالته على كفر النواصب والخوارج لا مطلق المخالفين، يقول الإمام الخميني في هذا الصدد: إن المتيقن من الإجماع هو كفر النواصب والخوارج ^(٨٩).

٦ - قراءة نقدية لدليل العقل

يتضح مما مضى أن أقصى ما يدلّ عليه العقل أن المقصود من ضرورة الإمامة المرجعية العلمية الدينية، وأن اللطف وقوام الشريعة يتحققان بناءً على هذا المعنى دون حاجة إلى حاكمة الإمام المعموم، رغم عدم إمكان إنكار دورها في ازدهار الدين كماً وكيفاً، والشاهد على ذلك حفظ أصل الدين الإسلامي وجعله ثاني آديان العالم رغم عدم كون الحكومة الدينية بالمعنى الحقيقي ^(٩٠).

نظريّة ركنيّة الإمامة للمذهب

تعرّفنا حتى الآن على الرأي المشهور في اعتبار الإمامة أصلاً من أصول الدين، إلا أن هناك قراءة أخرى ترى أن الإمامة أصل من أصول مذهب التشيع، وأن المخالفين يتصفون بالإسلام الحقيقي، كما أن منكري الإمامة عن علم ودراسة يلحقون الضرر بآيمانهم الشخصي؛ لأن الشرط الحقيقي للإسلام هو الاعتقاد بالتوحيد والنبوة. وقد مرّ بيان رأي الإمام الخميني والشهيد المطهرى، ونكتفي هنا برأي العالمة الطباطبائي حيث يقول: «إن على العامة أن يتذكّروا دائمًا أن اختلاف الفرقتين في الفروع، وأما في الأصول فلا اختلاف بينهم، بل هناك اتفاق بينهم في الفروع الضرورية كالصلوة والصوم والحجّ وغيرها».

أدلة النظرية

تستدعي القاعدة أن يكون كلَّ من اعتقد بالتوحيد والنبوة والمعاد مسلماً حقيقةً، وأما توقف صدق الإسلام على قيد آخر فيحتاج إلى برهان ودليل مخصوص، وبعبارة أخرى: الحكم بالإسلام الحقيقي على المخالفين مطابق للأصل، ولا يحتاج إلى دليل إلا إذا ثبت خلافه، وقد اتضح سابقاً أن أدلة مدعى التكفير لا تثبت المطلوب، ومع ذلك يمكن إثبات إسلام المخالفين - حقيقةً - بالأدلة والمؤيدات التالية:

١ - عمومات الآيات القرآنية ومطلقاتها: يتبعن من خلال القرآن الكريم أن شرط الإسلام والهداية إنما هو الاعتقاد بالله والنبوة والمعاد.

٢ - الحكم بإسلام غير المعاند: يقول الإمام علي عليه السلام - في ردِّه على الأشعث حول هلاك غير الشيعة من الأمة : وما هلك من الأمة إلا الناصبيون والمكابرین (المكابرین) والجاحدين والمعاندين، فأما من تمسَّك بالتوحيد والإقرار بمحمَّد والإسلام، ولم يخرج من الملة ولم يظاهر علينا الظلمة ولم ينصب لنا العداوة، وشك في الخلافة ولم يعرف أهلها وولاتها، ولم يعرف لنا ولادة ولم ينصب لنا عداوة، فإنه مسلم مستضعف، يرجى له رحمة الله ويتحمَّل عليه ذنبه^(٩١).

٣ - النهي عن تكفير المخالفين: يبدو - من خلال مراجعة كتب الروايات - أن الكلام في هذه المسألة كان قائماً في عهد الأئمة بين أصحابهم، ففي اجتماع ضمَّ هاشم صاحب البريد - أحد أصحاب الإمام الصادق عليه السلام - وأبا الخطاب ومحمد بن مسلم دار حديث حول من لا يعرف أمر الإمامة، فهبه هاشم إلى أن جاهلي الإمامة ومنكريها كفار، وقال أبو الخطاب بکفرهم إذا قامت عليهم الحجة، واختار محمد بن مسلم القول بکفرهم إذا تمت الحجة وتحقَّق الإنكار والجحود، مؤكداً عدم إمكان الحكم بکفر المخالف إذا لم تقم الحجة ولم يحصل العلم والمعرفة، ثم - وفي موسى الحج - التقى محمد بن مسلم بالإمام الصادق، وأخبره بما دار بينهم، فطلب الإمام عليه السلام حضورهم جميعاً، وفي كلامه معهم حول المخالفين قال عليه السلام: «أليس يصلون ويصومون ويحجُّون؟ أليس يشهدون أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله؟»، وأخذ الإمام يكرر كلمة: سبحان الله، مدحراً هاشم وأبا الخطاب من أن التكفير قول الخواج^(٩٢).

- ٤ - ارتهان مقوله الكفر بالجحود: يرهن الإمام الصادق عليه السلام . في رواية - تكفير المخالفين بالمعرفة والإنكار والجحود، حيث يقول عليه السلام: لو أن العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا^(٩٣) ، ويفرق الإمام الباقي عليه السلام بين منكر الإمامة والجاهل بها قائلاً: فمن عرفه كان مؤمناً، ومن أنكره كان كافراً، ومن جهله كان ضالاً^(٩٤) .
- ٥ - مبدأ امتياز الشك عن الكفر: لم تعتبر الكثيرون من الروايات مجرد الشك في مقام الألوهية والنبوة علامة على الكفر، بل قيدته بالجحود والعناد، يقول الإمام الصادق في سؤال حول الشك في الله والنبي: إنما يكفر إذا جد^(٩٥) ، وبذلك يتبيّن حال الشك في قضية الإمامة.
- وهناك روايات كثيرة في هذا الموضوع، اقتصرنا على بعضها؛ رعاية لضيق المجال، تاركين تحليلها للقارئ اللبيب.

* * *

الهوامش

- ١ - من أبرز أساتذة الفلسفة في إيران، رئيس مؤسسة الإمام الخميني للبحوث والدراسات، وعضو في مجلس خبراء القيادة، اشتهر بمعاهضته الشديدة لمقولات الفكر الإصلاحي الأخير في إيران، له مؤلفات عديدة قيمة.
- ٢ - ذكرت بعض كتب الأشاعرة عدداً من فروع الدين ضمن أركان الإسلام، لمزيد من الاطلاع راجع: البغدادي، عبدالقاهر، الفرق بين الفرق: ٢٦٧، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٣ - القرآن في الإسلام: ١٢٧.
- ٤ - مرتضى المطهرى، آشناei با علوم إسلامي، علم كلام، درس ٨: ٩، انتشارات إسلامي، قم، ١٣٦٢ ش / ١٩٨٢ م.
- ٥ - مرتضى المطهرى، العدل الإلهى: ٥٦، انتشارات إسلامي، قم ١٣٦١ ش / ١٩٨٢ م، والنبوة: ٢٥.
- ٦ - خواجه نصیر الدین الطوسي، تلخيص المحصل: ٤٠٥، وقواعد العقائد: ١٤٥، مركز مديرية حوزة علمية، قم.
- ٧ - لمزيد من الاطلاع حول عدد الشهداء الذين قدّمهم التشیع في هذا الطريق راجع: العلامة الأمینی، شهداء الفضیلۃ.

- ٨ - أبو الفتح الاسرائيلي، فضول الاسرائيلي، مبحث الإمامة، نقاً عن إحقاق الحق: ٢٠٧.
- ٩ - محمد الفزالي، الاقتصاد في الاعتقادات: ٢٢٤.
- ١٠ - سيف الدين الأدمي، غاية المرام في علم الكلام: ٣٦٣.
- ١١ - سعد الدين التفتازاني، شرح المقادير: ٥، انتشارات الشريفي الرضي، قم، بلا تاريخ.
- ١٢ - عضد الدين الإيجي، المواقف: ٨، ٢٢٤، المطبوع مع شرح البرجاني.
- ١٣ - المحقق البرجاني، شرح المواقف: ٨، ٣٤.
- ١٤ - النخر الرازى، المباحث المشرقة والمطابع العالية، بحث الإمامة؛ والعتائد النفسية: ١٧٧.
- روزبهان، دلائل الصدق: ٤؛ وعبدالكريم الخطيب، الغلافة والإمامية: ٢٤٧.
- ١٥ - الشيخ يوسف البحري، العدائق الناضرة: ٥، ١٧٥، دار الكتب الإسلامية.
- ١٦ - الشيخ الصدوق، الهدایة: ٦ - ٧، مكتبة إسلامية، طهران، ١٣٧٧هـ.
- ١٧ - الشيخ المفيد، المقنعة: ٣٢، مؤسسة التحرير الإسلامي، قم، ١٤١٠هـ.
- ١٨ - المفيد، أوائل المقالات: ٧، جامعة طهران، تحقيق مهدي المحقق، ١٣٧٢ش / ١٩٩٢م.
- ١٩ - الشريف الرضي، الرسائل: ١: ١٦٦.
- ٢٠ - أبو إسحاق ابن نويخت، فصل الياقوت، نقاً عن العدائق: ٥، ١٧٥.
- ٢١ - العلامة الحلي، شرح فصل الياقوت، ويقول في المنتهى، كتاب الزكاة، مسألة اشتراط وصف مستحقي الزكوة: «إن الإمامة من أركان الدين وأصوله وقد علم ثبوتها من النبي ﷺ ضرورة، والجاحد لها لا يكون مصدقاً للرسول في جميع ما جاء به، فيكون كافراً»، نقاً عن العدائق: ٥، ١٧٥ وما بعد.
- ٢٢ - الشيخ الطوسي، تهذيب الأحكام، نقاً عن المصدر السابق.
- ٢٣ - الشيخ الطوسي، تلخيص الشافعى: ٤، ١٢١.
- ٢٤ - ابن إدريس، السرائر، نقاً عن العدائق: ٥، ١٧٥ وما بعد.
- ٢٥ - محمد حسن النجفي، جواهر الكلام: ٦، ٥٦، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٧ش / ١٩٨٨م.
- ٢٦ - العلامة المجلسى، بحار الأنوار: ٦٨، ٢٢٤.
- ٢٧ - إحقاق الحق وإزهاق الباطل: ٢، ٢٨٦، ٢٩٤.
- ٢٨ - كوه مراد: ٤٦٧، منظمة طبع وانتشارات وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، ١٣٧٢ش / ١٩٩٢م.
- ٢٩ - شرح أصول الكافي، نقاً عن العدائق: ٥، ١٧٦ وما بعد.
- ٣٠ - كتاب الطهارة: ٢٢٠، طبعة حجرية.

- ٣١ - الحدائق ٥: ١٥٧ وما بعد.
- ٣٢ - كتاب الطهارة: ٥٦٤، طبعة حجرية، مطبعة صدرى، ١٣٨٦هـ.
- ٣٣ - مجموعة رسائل: ٢٦٦.
- ٣٤ - التنقيح في شرح المروءة الوثيقى، كتاب الطهارة ٢: ٨٤ - ٨٧، دار الهادى للمطبوعات، قم، ١٤٠٠هـ.
- ٣٥ - دلائل الصدق ٢: ١٠، مكتبة بصيرتى، قم.
- ٣٦ - مسائل اعتقادى از ديدکاه تشیع: ٨٠، ترجمة محمد محمدی اشتهرادی.
- ٣٧ - تعلیقہ علی شرح التجرد، الاعتقادات ٢: ٦٧٣، مطبعة تبریز، ١٣٨٧هـ.
- ٣٨ - أنوار الهدایة فی الإمامة والولایة: ٢٦، ٣٩، مطبعة جامعة فردوسی، مشهد.
- ٣٩ - التعلیقات علی إحقاق الحق ٢: ٤٩٤.
- ٤٠ - بحار الأنوار ٢٢: ٧٧، ٩٢؛ والغدير ١٠: ٣٦٠، واستدلَّ المحقق اللاهیجی بهذه الروایات في کوهر مراد: ٤٦٨.
- ٤١ - الكافي ١: ١٨٠، ح ٤، كتاب الحجة، باب معرفة الإمام والرَّد علیه.
- ٤٢ - المصدر نفسه، ح ٨.
- ٤٣ - المصدر نفسه: ٤٣٦، ح ٨، باب نتف وجواب من الروایة في الولاية.
- ٤٤ - المصدر نفسه: ١٨٢، ح ٥، باب معرفة الإمام والرَّد علیه.
- ٤٥ - المصدر نفسه: ٢٠٠، ح ١، باب نادر جامع في فضل الإمام وصفاته.
- ٤٦ - المصدر نفسه ٢: ١٩، ح ٥، باب دعائم الإسلام؛ والبحار ٦٨: ٣٢١، ٣٦٧، ٣٢٩، باب دعائم الإسلام.
- ٤٧ - التنقيح ٢: ٨٥.
- ٤٨ - بحار الأنوار ٢٨: ٢٢٩.
- ٤٩ - المصدر نفسه ٢١: ٥٧٧، ولزيذ من الاطلاع راجع: ٢٨: ٢٢٨، ٢٥٩، ٢٦٤، و ٣٤: ٢٧٤، و ٢٣: ٢٧٤، و ٢٢: ٣٥٢، ٣٧٥، ٤٤٠.
- ٥٠ - دلائل الصدق ٢: ٥.
- ٥١ - تعلیقہ شرح تجرید الاعتقادات ٢: ٦٧٣.
- ٥٢ - تعلیقات علی إحقاق الحق وإزهاق الباطل ٢: ٢٩٤ وما بعد.
- ٥٣ - عبد الرزاق اللاهیجی، کوهر مراد: ٤٦٧، ٤٦٨.
- ٥٤ - الحدائق ٤: ١٥٧ وما بعد؛ ودلائل الصدق ٢: ٥ وما بعد؛ وتعليقہ علی شرح التجرد: ٦٧٣.

- ٥٥ – أوائل المقالات: ٧.
- ٥٦ – الانتصار: ٢٣١ - ٢٢٢.
- ٥٧ – تلخيص الشافي: ٤؛ ١٢١؛ جدير ذكره أتنا طرقتنا هنا إلى تحليل بعض أدلة المخالفين، كما أن المخالفين لنظرية التفكير ذكروا أدلة أخرى كآية الإكمال (المائدة: ٣)، وأية التبليغ (المائدة: ٦٧)، والسؤال عن الإمامة في القبر.. لم نتعرض لها؛ لخروجها عن مجال البحث، راجع - لمزيد من الأطلاع: تعليقات آية الله المرعشي في إحقاق الحق وزهاد الباطل ٢: ٢٩٤ وما بعد.
- ٥٨ – كوه مراد: ٤٦٨، ٤٦٧.
- ٥٩ – بحار الأنوار ٢٢: ٢٤٧.
- ٦٠ – المصدر نفسه: ٢٩؛ ٤٧١.
- ٦١ – أصل الشيعة وأصولها: ١٠١ - ١٠٤، دار البحار، بيروت، ١٩٧٩م.
- ٦٢ – مستمسك العروة الوثقى ١: ٣٩٤.
- ٦٣ – كتاب الطهارة ٢: ٢٢٢، ٢٢٢، مطبعة الآداب، النجف.
- ٦٤ – المستمسك ١: ٣٩٤.
- ٦٥ – كتاب الطهارة ٢: ٣٢٠.
- ٦٦ – الجواهر ٦: ٦٠، ومقصوده من إسلام المخالفين: الإسلام الظاهري والدنيوي.
- ٦٧ – كتاب الطهارة ٢: ٣٢١ - ٣٢٢.
- ٦٨ – كتاب الطهارة: ٢٢٩ - ٢٢٠.
- ٦٩ – بحار الأنوار ٦٨: ٦٨.
- ٧٠ – المصدر نفسه: ٣٢١ - ٣٢٠.
- ٧١ – «الصلة عمود الدين، مثلها كمثل عمود الفسطاط؛ إذا العمود ثبت ثبت الأوتاد والأطناب، وإذا مآل العمود وانكسر لم يثبت وَنَدَ ولا طنب»، ميزان الحكمة ٥: ٣٦٩.
- ٧٢ – «الدعاء سلام المؤمن وعمود الدين»، أصول الكافي ٢: ٤٦٨؛ وبحار الأنوار ٩٣: ٢٩٤؛ وميزان الحكمة ٣: ٢٤٥.
- ٧٣ – بحار الأنوار ٦٨: ٦٨ - ٢٨٠.
- ٧٤ – المصدر نفسه: ٣٤٣.
- ٧٥ – «لكل شيء عماد، وعماد الدين الفقه»، «الروح عماد الدين»، «البيقين عماد الدين»، «لا دين لمن لا ورع له»، «لا دين لمن لا عهد له»، «لا دين لمن لا مروءة له»، «لا دين لمن لا عقل له»، ميزان الحكمة ٢: ٣٧٤ وما بعد، كلمة: دين؛ وبحار الأنوار ٣٩: ٣٧٩.

- ٧٦ – راجع: الإمام الخميني، التعليلات على شرح فصوص الحكم: ٦٥.
- ٧٧ – كتاب الطهارة: ٣٢٩.
- ٧٨ – بحار الأنوار: ٢٤: ٢٧٥.
- ٧٩ – المصدر نفسه.
- ٨٠ – المصدر نفسه: ٢٧٤.
- ٨١ – بحار الأنوار: ١: ٥٧٧، ح٧، كتاب الفتن والمحن، باب لعن المرتدين.
- ٨٢ – كتاب الطهارة: ٣٢٩.
- ٨٣ – جواهر الكلام: ٦: ٦٢.
- ٨٤ – كتاب الطهارة: ٣٢٩، ٣٢٠.
- ٨٥ – مستمسك العروة الوثقى: ١: ٣٩٥.
- ٨٦ – التنقح: ٢: ٨٦.
- ٨٧ – كتاب الطهارة: ٢: ٣٢٥.
- ٨٨ – المصدر نفسه: ٣٢٩.
- ٨٩ – المستفاد من عمومات الآيات ومطلقاتها أن الاعتقاد بالله والنبوة والمعاد شرط في الإسلام والهدایة.
- ٩٠ – كتاب الطهارة: ٢: ٣٢٩.
- ٩١ – بحار الأنوار: ٢٩: ٤٧١.
- ٩٢ – أصول الكافي: ٤: ١٢٠، ح١، كتاب الإيمان والكفر، باب الضلال.
- ٩٣ – المصدر نفسه: ١٠١؛ ووسائل الشيعة: ١: ٢١.
- ٩٤ – أصول الكافي: ٤: ١٠١.
- ٩٥ – المصدر نفسه: ١١٨.

المعتقدات الدينية بين المعقول واللامعقول

(بيان جديد لنظرية الفطرة)

د. أحمد الفراقي (*)

ترجمة: مشتاق الحلو

توضيفات نظرية الفطرة في التراث الإسلامي —————

١ - استخدم العلماء المسلمون نظرية الفطرة لإثباتات مدعيات كثيرة، وبشكل عام، طرحت هذه النظرية في مجالين مختلفين:

١ - **مجال الأمور الاعتبارية وخاصة الأحكام القانونية والأخلاقية:** كان الهدف من طرح نظرية الفطرة في هذا المجال، صياغة مبنيٍّ معقول ورصين لقبول الأحكام والإلزامات القانونية والأخلاقية للدين. وقد فسرت «فطرية الدين» في هذا المجال بشكليْن متفاوتين على أقل تقدير:

١.١ - يفترض التفسير الأول أو يثبت وجود خصال مشتركة ثابتة بين جميع البشر، وبينه عليه، يبيّن فطريّة النّظام الحقوقي والأخلاقي للدين، والمراد من «الفطري» هنا، مجازة الطبع الإنساني، وهذا هو التفسير الشائع بين علماء المسلمين.

١.٢ - يعتبر التفسير الثاني «فطريّة» الدين - ونظامه الحقوقي والأخلاقي بالذات - إنسانيته. أي أنه نفي التكليف بما لا يطاق؛ فالمراد من كون الدين فطرياً، أنه يراعي طاقة الإنسان وميزان تحمله وحقوقه الطبيعية والأولية^(١).

٢ - **مجال الأمور غير الاعتبارية:** وقد استخدمت نظرية الفطرة في هذا المجال على مستويين متفاوتين:

(*) باحث وكاتب، من أبرز المهتمين بفكِّ أستاذِه عبدِ الكَرِيم سروش توضيحاً وتصحيحاً وتلخيصاً.

١. ٢٠ - استخدام علمي - وجودي^(٢): سعى بعض العلماء - وبالاعتماد على نظرية الفطرة - أن يثبتوا وجوداً خاصاً كوجود الله سبحانه وتعالى في العالم الخارجي، أو حالة خاصة لوجود ما كالميل عند الإنسان للخالق في عالم الباطن، وبعبارة أخرى، تتناول نظرية الفطرة في هذا المستوى من البحث موجودات العالم؛ لذا تعدّ نظرية في علم الوجود.

٢. ٢٠ - استخدام معرفي (إيستمولوجي)^(٣): تتناول نظرية الفطرة في هذا المستوى من البحث المعتقدات لا الموجودات بما هي موجودة، والاستخدام المعرفي لهذه النظرية يتم - أيضاً - على مستويين:

أ. إثبات حقانية المعتقدات الدينية باعتماد نظرية الفطرة: شككَ كثير من منتقدي الفكر الديني بصدق الاعتقاد بوجود الله وحقانية الدين، وفي المقابل سعى بعض علماء الدين للدفاع عن حقانية المعتقدات الدينية باعتماد نظرية الفطرة، وأهم هدف سعى هؤلاء لتحقيقه كان إثبات كون الاعتقاد بوجود الله - بوصفه أهم معتقد ديني - أمراً فطرياً: أي أن إثبات حقانية هذا المعتقد وصدقه لا يحتاج إلى برهان أو دليل، وأقاموا براهين عدة لإثبات ذلك، أهمها تمسّكهم بـ «العلم الحضوري» وـ «الإدراك الوجداني».

ب. إثبات معقولة المعتقدات الدينية: يشككَ كثير من منتقدي الفكر الديني اليوم بمعقولية المعتقدات الدينية بدل التشكيك في صدقها، أي أنهم يدعون الاعتقاد بوجود الله وقبول حقانية الدين أمراً غير معقول، بل مرفوض عقلاً رفضاً تاماً، فإذا قلنا بافتراض كون المعتقدات الدينية غير عقلانية، فلا معنى للحديث عن صدقها أو كذبها، فالبحث عن معقوليتها مقدم على البحث عن صدقها، وإن لم تستلزم معقولة معتقد ما صدقه، لكن إثبات صدقه يستلزم افتراض معقوليته.

فهل يمكننا تقديم بيان لنظرية الفطرة يكشف معقولة المعتقدات الدينية؟ وبعبارة أخرى، هل يمكننا الادعاء بأن الاعتقاد بوجود الله، بوصفه أهم معتقد ديني، أمراً فطرياً، بحيث يغدو الإقرار به دون الاستناد إلى الشواهد والبراهين أمراً معقولاً؟ يهدف هذا البحث إثبات هذا الأمر؛ لذا ندرس أولاً الأساس المعرفي لهذا المدعى^(٤).

المقصود بمقولة «المعقولية»

أـ. يقضي التصور السائد بأن «المعقولية» في الأمور النظرية تعني تناسب الدليل والمدعى، أي أن الادعاء الذي يمتلك أدلةً وشواهد تتناسبه، يعدَّ معقولاً، ويتضمن هذا التعريف إلزاماً، أي إنه يقول لنا: «تكلم بقدر ما تملك من أدلة»، وقد سمي هذا التصور للمعقولية بـ«الدليلية»^(٥).

بـ- ذكر الدليليون الشروط التالية للقبول بمنظومة المعتقدات الدينية:

- ١ـ من الخطأ القبول بالدين، إلا أن يكون هذا القبول أمراً معقولاً.
 - ٢ـ من غير المعقول القبول بالدين، إلا أن يكون ذلك الدين مؤيداً ومحبلاً من قبل سائر معتقدات الفرد، التي تكون مدعومةً بالأدلة والبراهين.
- عبارة أخرى، لا دين مقبول إلا أن يكون معقولاً، ولا دين معقول إلا أن يكون مستدلاً.

كان لهذا التصور رواجً واسع لدى كثير من مؤيدي ومنتقدي الفكر الديني على السواء، فادعى المنتقدون - بناءً على هذا - أن أدلة إثبات وجود الله فقدت قوتها وإنقاذها وانسجامها، خاصةً بعد كانت^(٦)، وأضافوا إلى ذلك مسألة الشرور، فأصبحت مؤيداً قوياً لنفي وجود الله، وفي المقابل سعى المتدینون إلى إثبات انسجام الأدلة التقليدية على وجود الله أو إعادة صياغتها، على الرغم من قبولهم لتصور الدليليين، كما نفوا أن تشكل مسألة الشرور تقضيًّا قاطعاً للاعتقاد بوجود الله.

وعلى أي حال، تلزم الدليلية المتدینين بإثبات أدلةً وشواهد متناسبة لإثبات مقولية منظومتهم العقائدية، وفي حال عدم تمكّنهم من ذلك، تکرر مقولية اعتقاداتهم الدينية وشرعيتها، وعلى هذا النحو دخلت «الدليلية» السجال في مقولية المعتقدات الدينية، لكن هل «الدليلية» نفسها مبنية على أساس متين؟

جـ. افترض غالب الفلسفه الدليليين بناءً معرفياً خاصاً يدعى بـ«المبنائية الشديدة أو الكلاسيكية»^(٧)، ويقسم المبنيون مجموعة معتقدات أي نظام عقائدي إلى قسمين:

- ١ـ المعتقدات الاستنتاجية: وهي الاعتقدات التي استنتجت من سائر المعتقدات، فتكون مدعومةً بالأدلة.

٢ - المعتقدات الأساسية: وهي التي لم تستخرج من معتقدات أخرى، بل تعدّ الأساس لسائر المعتقدات، أي أن معارفنا العقائدية جميعها مبتنية عليها. فالشرط في كون معتقد ما «أساسياً» إنما هو عدم استنتاجه من معتقد آخر، لكن في بعض الأحيان تقبل بعض المعتقدات بالطريقة الجذرية عن خطأ، فعلى سبيل المثال، نعتقد باستحقاق شخص ما للعقوبة، لأنه لا يعجبنا، معتقد كهذا وإن حصل بطريقة المعتقدات الأساسية، لكنه غير معقول، لكن في ظروف أخرى قد يكون القبول بالمعتقدات التي تحصل بالطريقة الجذرية (أي التي لم يؤيدتها معتقد أو يدل عليها) أمراً معقولاً، ويسمي هذا الصنف بـ«المعتقدات الأساسية حقاً»^(٨).

وتعتقد «المبنائية الكلاسيكية» أن من غير الممكن أو من المستحيل أن يقع خطأ في «المعتقدات الأساسية حقاً»، وفي الحقيقة، يعود تمييز هذا النهج عن غيره في المعيار الذي قدمه للتمييز بين «المعتقدات الأساسية حقاً» وبين غيرها من المعتقدات، وقد دون هذا المعيار ببيانين:

- البيان القديم (يعود للقرن الوسطى): قضية p عند S «أساسية حقاً» إذا - وفقط - كانت عند S من الحقائق والبديهيات الأولية أو من البديهيات الحسية^(٩).
- البيان الجديد: قضية p عند S من «المعتقدات الأساسية حقاً»، إذا - وفقط - كانت p عند S من الحقائق والبديهيات الأولية أو من المعتقدات البديهية التي لا تخطأ^(١٠).

المقصود هنا بـ«الحقائق والبديهيات الأولية» المعتقدات التي يكفي تصورها لتصديقها، كالحقائق البسيطة في الرياضيات، وـ«البديهيات الحسية» تعدّ معتقدات حول المدريكات الحسية، كأن يقال: «توجد شجرة هنا»، وـ«المعتقدات البديهية» معتقدات تعكس التجارب المباشرة للشخص، كأن يقول: «أنا الآن أرى شجرة هنا». إذن، يعتقد القائلون بالمبنائية الكلاسيكية أن الشرط في قبول معتقد ما على أنه معقول ومبرر، أن يكون من الحقائق والبديهيات الأولية، أو البديهيات الحسية، أو المعتقدات البديهية، أو يكون قد استخرج من هذه المعتقدات بطرق منطقية مقبولة.

د - تعيين المبنائية الكلاسيكية معيار التمييز على صورة حكم قبلي وغير تجاري^(١١)، وتواجه إشكاليين في ذلك:

١- هل معيار التمايز عندهم مقبول، وعليه يكون مقبولاً؟ ما لا شك فيه، أن هذا المعيار ليس بديهياً بالذات، كما لم يعد من المدركات الحسية أو التجارب المباشرة، إذاً فهو معمولاً فقط إذا كان مستنجاً بطريقة منطقية من المقدمات البديهية أو المعتقدات البديهية، لكن لم يقدم لنا الفائلون بهذا المعيار استنتاجاً كهذا، ويدو من المستحيل استنتاج معيار كهذا من تلك المقدمات، وعلى أي حال، ماداموا لم يقدموا هذا الاستنتاج، فبناءً على رأيهم، هذا المعيار غير مقبول وفي النتيجة غير مقبول.

٢- لا تلاحظ هذه المدرسة نظام المعتقدات المقبول القائم بالفعل بسبب طبيعتها غير التجريبية والتقلدية، وبسبب الصيغة الامرية^(١٢) التي يكتسبها معيار التمييز الذي قدمته، ولذا تخرج كثير من المعتقدات المقبولة من دائرة المقولات، فإذا كان هذا الرأي صائباً، فكثير من معتقداتنا التي كنا نتصورها معقولة، ستندو غير معقولة.

هـ- يجب الالتفات إلى عدة نقاط مهمة في مجال نقد المبنائية الكلاسيكية:
النقطة الأولى: رفض المبنائية الكلاسيكية لا يعني بالضرورة رفض الدليلية، فهذا التصوران غير متكافئين منطقياً، إلا أن بعض الفلسفه يرى أن رفض المبنائية الكلاسيكية من الصعب جداً أو من المحال أن لا يزددي إلى رفض الدليلية، بحيث يخلق العرافيل في طريق الاعتقاد بوجود الله.

النقطة الثانية: رفض المبنائية الكلاسيكية لا يعني رفض المبنائية من الأساس، بل من الممكن إعطاء صورة معدلة عن المبنائية، على أساس بعض التعاليم الأساسية المقبولة عندها، بحيث تمتلك هذه الصورة الجديدة المواصفات التالية:

١- لا تعتبر «أساسية المعتقد حقاً» مستلزمة لصدقه.
 ٢- يفترض صحة البناء العام للمعرفة، ومن ثم بناء أمور أخرى عليه، أي لا يُستبدل النظام المعرفي القائم بنظام مثالي أو إصلاحه من الجذور.

و- تقبل المبنائية المعدلة القضيتين التاليتين:
 ١) تعتبر مجموعة من المعتقدات في أي نظام اعتقادى ومعرفى معمولاً «أساساً»، أي لم تبن على عقائد أخرى.

٢) يجب أن تكون المعتقدات غير الأساسية في أي نظام عقائدي ومعرفة معقول مؤيدة من قبل أسس ذلك النظام وإن بدرجة بسيطة. ويرفض هذا البيان من المبنائية المعيار الضيق الذي حددته المبنائية الكلاسيكية.

ز - «المعتقدات الأساسية حقاً» في المبنائية المعتدلة، هي المعتقدات التي لم تستخرج من سائر المعتقدات، ويتم التوصل إليها بصورة جذرية، وعلى سبيل المثال، بإمكاننا في ظروف معينة، عدّ المعتقدات التالية معتقدات «أساسية حقاً»:

- ١ - المعتقدات المبتنية على الإدراك الحسي؛ مثلاً: أنا أرى وردة أسامي.
- ٢ - المعتقدات المبتنية على الذاكرة؛ مثلاً: أنا تناولت طعام الفطور اليوم.
- ٣ - المعتقدات التي تعكس حالة نفسية أو ذهنية أو روحية خاصة؛ مثلاً: هو غضبان.

عبارة أخرى، إذا راجعنا معتقداتنا المعقولة، فسنرى أننا قد نعتقد بأمور من دون الاستناد إلى معتقدات أخرى تحت ظروف معينة، كاعتقادنا: «إنني تناولت طعام الفطور اليوم». إذاً لو كنا معتقدين بهذا الأمر على سبيل المعتقد الأساسي، نكون قد توصلنا إلى معتقد من المعتقدات الأساسية حقاً، كما يمكننا التوصل إلى هذا المعتقد من خلال القرائن والشواهد وعلى أساس سائر المعتقدات، فمثلاً: بإمكاننا استنتاج «أننا تناولنا طعام الفطور اليوم»، من آثار الطعام على ثيابنا، وفي هذه الحالة لا يكون هذا المعتقد أساسياً.

وبهذا يتبيّن أن المعتقد الذي يمكنه أن يكون «معتقداً أساسياً حقاً» تحت ظروف معينة، ولا يكون كذلك تحت ظروف أخرى، من الواضح أن الإيمان بمعتقد أساسي حقاً لا يستلزم صدقه، لكن الإيمان به أمر معقول ومقبول.

ح - هل المعتقدات الأساسية حقاً لا تمتلك أساساً^(١٣)؟ أي هل الاعتقاد بها أمر معقول ومقبول؟

يبدو أن كل اعتقاد يكون مبرراً ومحبلاً^(١٤) بطريقتين على الأقل:

١ - إذا استخرج المعتقد من معتقدات مقبولة؛ في هذه الحالة، يكون الاعتقاد مؤيداً بـ«قرائن استنتاجية»^(١٥)، وبإمكاننا تسميتها للاختصار بـ«الأمارّة»^(١٦).

٢ - إذا استند المعتقد إلى ظروف وتجارب مقبولة؛ في هذه الحالة، يكون المعتقد مؤيداً بـ«قرائن غير استنتاجية»^(١٧)، وتسمى هذه القرائن للاختصار بـ«الأساس» أو «القاعدة»^(١٨).

لا تستند المعتقدات الأساسية حقاً إلى «أماررة» بالمعنى الدقيق، أي أنها لم تستخرج من معتقدات أخرى، لكن لا تعتبر فاقدة للقاعدة والأساس، فالمعتقدات الأساسية ناتجة عن نوع خاص من التجارب ومسبقة بمجموعة من العوامل والظروف، ولو كانت تلك العناصر مقبولة في مجدها، تصبح المعتقدات مقبولة أيضاً، وعليه لو افترضنا أن قضية «أرى وردة أمامي»، معتقد أساسياً حقاً، سبب حصولها مجموعة من الظروف البيئية والفيسيولوجيا والإدراك الحسي (النظر)، فإذا اعتبرنا النظر صائباً (عادة) ولا نملك دليلاً لخطيئة الظروف البيئية والفيسيولوجيا، فسيكون اعتقادنا بتلك القضية أمراً مقبولاً، إذاً تلك العملية الإدراكية والظروف والعناصر الخارجية والداخلية أصبحت أساساً لقبول ذلك المعتقد، وبإمكاننا اعتبارها أساساً لذلك الاعتقاد.

ملخص القول: قد يغدو أي معتقد «أساسياً حقاً» في ظروف معينة، أي أن الظروف تعد أساساً لقبول ذلك الاعتقاد، وإذا توسعنا في الأمر، نعدّها أساساً ذلك الاعتقاد، إذاً المعتقدات الأساسية ليست بالضرورة فاقدة للأساس، لهذا نستطيع القول: إن «في ظل ظروف C، معتقد p أساسياً حقاً عند s أو s مبرر في اعتقاد p بوصفه معتقداً أساسياً في ظروف C».

ط - ما هو معيار تمييز المعتقدات الأساسية عن غيرها في رأي المبنائية المعدلة؟
ترفض المبنائية المعدلة المعيار المحدود الذي تتبناه المبنائية الكلاسيكية، كما مر الحديث عن ذلك، مما يجعل من الضروري إعطاء معيار جديد للتمييز، وفي غير هذه الحال، من الممكن عد أي معتقد - مهما كان سخيفاً - معتقداً أساسياً؛ لكن في الواقع، نفي معيار المبنائية الكلاسيكية لا يسبب اعتبار جميع المعتقدات أساسية، حتى لو كانت سخيفة، وإن لم يقدم لنا معيار بديل، كما أن إلغاء معيار امتلاك المفهوى في المذهب الوضعي (أي قابلية الاختبار) لا يستلزم إطلاقاً اعتبار أي

كلام فارغ ذا معنى، من هنا يرفض أغلب الفلاسفة اليوم المعيار المذكور، لكنهم يعتبرون الجملة القائلة: «غداً طيسفون من نيويورك سبت» فاقدة للمعنى إطلاقاً.

وفي الحقيقة، يبدو أن الكلام حول طريقة تعين معيار التمييز أهم من إعطاء المعيار نفسه، إذا قبل السؤال عن «ما هو معيار التمييز؟»، يجب أن نسأل: «كيف يمكننا إعطاء معيار للتمييز بين المعتقدات الأساسية عن غيرها؟».

ي - أشرنا سابقاً إلى أن عدم الانسجام الداخلي وضيق معيار التمييز وانحصره في المبنائية الكلاسيكية ناشئ عن طبيعتها المسبقة وغير التجريبية، فلأجل أن يكون معيار التمييز بعيداً عن الإيرادات المذكورة، يجب الاستفادة من الطرق البعدية وتحديداً الطريقة «الاستقرائية»، وللحصول على معيار كهذا، يمكننا اتباع الخطوات التالية:

١ - جمع عينات من المعتقدات الحقيقية والفعالية للناس، والتي نراها معقولة ومبررة.

٢ - نسأل أنفسنا عن سبب قبولنا لكلّ واحد من هذه المعتقدات. هل نقبلها لأن سائر معتقداتنا تؤيدوها؟ أو هل نقبلها لأننا استتجناها من سائر معتقداتنا؟ أو لأن بإمكاننا افتراضها من المعتقدات المعقولة وإن لم تؤيدها سائر معتقداتنا؟

٣ - نسمّي هذا القسم من المعتقدات «أساسية حقاً».

٤ - نقدم فرضية لتحديد معيار التمييز بناءً على هذا القسم من مصاديق المعتقدات الأساسية، ونختبر مصاديقها باستخدام النماذج المتوفرة لدينا، وإذا اقتضى الأمر نجري عليها التعديلات اللازمة.

لكن إعطاء معيار للتمييز يحتاج إلى بحث طويل، ولا يمكن التوصل إليه بسهولة، وعلى الرغم من ذلك، يجب الالتفات إلى النقاط التالية:

٥ - عدم إعطاء معيار للتمييز لا يسبب غلق باب الحوار، ولا ينفي التفاوت بين المعتقدات الأساسية وغير الأساسية.

٦ - من الممكن القبول - بشكل إجمالي - بأن كون المعتقدات أساسية حقاً متوقف على ظروف معينة، وفي تلك الظروف يصبح معتقداً ما أساسياً حقاً عند فرد معين.

٢ - لا يوجد دليل مسبق يثبت أن البحوث المذكورة توصلنا إلى نتيجة واحدة، أي من غير المعلوم أن نتوصل إلى نتيجة يقبلها الجميع بعد خوضنا مسار البحث لتعيين معيار التمييز، ولا يستبعد أن توصلنا الطريقة الواحدة إلى نتائج مختلفة، فالنتيجة ليست رهينة المنهج فحسب، ذلك أن الأحكام القبلية والافتراضات المسبقة التي تهيئ الأرضية لتطبيق المنهج، تلعب دوراً في تعين النتائج.

ك - ملخص الكلام، أن في أي نظام عقائدي معقول، يعتبر القبول ببعض المعتقدات من دون الاستناد إلى شواهد أو أدلة أو قرائن، أمراً معقولاً، ونسمي هذه المعتقدات «أساسية حقاً».

من ناحية أخرى، الهدف من هذا المقال، كما مر، إثبات أن «الاعتقاد بوجود الله (بصفته أهم معتقد ديني) أمر فطري؛ أي قبوله من دون الاستناد إلى القرائن والشواهد والأدلة، أمر معقول». (انظر الفقرة ٢. ١. من ب) وبإمكاننا الآن بيان المسألة بصورة أخرى: «هل الاعتقاد بوجود الله - بوصفه أهم معتقد ديني - أساسياً حقاً؟».

٣ - هل الاعتقاد بوجود الله معتقد أساسى حقاً؟

١. أولاً - عامّة المتدينين واثقون من أن الإيمان بالدين أمر مسموح به عقلاً؛ أي يعتبرون الاعتقاد بوجود الله أمراً معقولاً، فإذا لم يستنتجوا هذا المعتقد من سائر معتقداتهم، أي توصلوا إليه بطريقة جذرية، فسيكون معتقدهم هذا أساسياً حقاً.

ثانياً - لا يستند الاعتقاد بوجود الله عند كثير من المؤمنين إلى شاهد أو دليل، وهو أيضاً غير مستخرج من اعتقاد آخر، ويعتبر المؤمنون أنفسهم محقين ومجازين عقلاً بأن يؤمنوا بوجود الله، وإن لم تكن لديهم أدلة على ذلك، أو لم يعتقدوا بوجود أدلة، أو لم تكن هناك آية أدلة بالفعل، إذاً حسب اعتقادهم، الإيمان بالله معتقد معقول من دون استناده إلى معتقدات أخرى.

ثالثاً - يحتاج الادعاء المذكور إلى تمهيض أكثر، فمن الممكن الحصول على بعض المعتقدات الأساسية حقاً عند المؤمنين، وعلى سبيل المثال، يرى مؤمن وردة في

ظروف معينة، ويعتقد بأن «هذه السماوات صنع الله»، أو يقرأ كتاباً سماوياً، ويعتقد بأن «الله يتحدث إلى»، أو حينما يعصي، يعتقد بأن «الله غير راض عن أفعالى الخاطئة»، أو يحسن بالرضا والراحة ويعتقد بأن «الله قد غفر لي»... .

ومن الممكن أن يعتقد المؤمن بهذه الأمور بطريقة جذرية، إذاً تصبح هذه المعتقدات من معتقداته الأساسية حقاً، وفي جميعها يجب الالتفات إلى النقاط المهمة التالية:

١ - لا يوجد حديث مباشر عن «أن الله موجود» في تمام الموارد التي ذكرناها، لكن وجود الله شرط لصدق المعتقدات التي تتكلّم عن صفات الباري وأفعاله، إذاً بتساهل بسيط نستطيع اعتبار وجود الله معتقداً أساسياً حقاً.

٢ - تكون النماذج المذكورة أساسية حقاً إذا حصلنا عليها بطريقة جذرية كما أشرنا سابقاً، فعلى سبيل المثال، لو رأى أحد وردة، ثم تأمل في نظمها الفائق، واستنتج من ذلك وجود ناظم اسمه «الله»، لم يكن معتقده في أن «هذه الوردة مخلوقة لله» أساسياً، لكن لو نظر أحد إلى وردة، ورأى بأنها مخلوقة الله، يكون معتقده هذا أساسياً.

٣ - ليست النماذج المذكورة أموراً نادرة أو خاصة بالعرفاء وعلماء الأديان، بل يمكن حصول تجارب كهذه للمتدينين كافة.

ملخص الكلام: إن حصول الاعتقاد بوجود الله وسائر المعتقدات في أفعال الباري وصفاته يكون بطريقة جذرية للذين جربوا حضور الله وأثره في ظروف معينة، وتكون هذه المعتقدات معقولة ومبررة لديهم؛ إذاً فهي أساسية حقاً.

ومن الواضح أن هذه المعتقدات تعتبر أساسية حقاً عند المتدينين؛ دون أن تسبب هذه المسألة قدحاً في أنها «أساسية حقاً»، فالمعتقد الأساسي دائماً يكون أساسياً لدى جماعة معينة.

٤٢ - ترد عدة أسئلة عن المدعيات آنفة الذكر:

١٤٢ - ألا يجعل هذا البيان المعتقدات الدينية ماوراء العقل، وأرفع من أن ينالها النقد؟ بعبارة أخرى، أليس هذا البيان شكلاً آخر للإيمانية (Fideism)؟

يبدو أن الأمر ليس على هذا النحو، فبناءً على البيان المذكور (تحت رقم ١٢)، معتقدات الأفراد ليست نزية عن التقييم العقلاني، بل المدعى هو أن المعتقدات الدينية تستطيع أن تكون معقولة ومقبولة، حتى لو لم تؤيدها أي قرينة، فلا ينافي هذا البيان التدقيق العقلاني في المعتقدات الدينية.

٢. ٢. - هل جعل الاعتقاد بوجود الله أساسياً حقاً، لا يسبب فقدان هذا الاعتقاد أساسه؟

كما أسلفنا (رقم ٢ من محور ح)، لا يستلزم اعتبار المعتقد أساسياً حقاً، أن يكون بلا أساس.

٢. ٣. - ألا يفسح اعتبار الاعتقاد بوجود الله أساسياً حقاً، المجال لاعتبار أي معتقد - مهما كان سخيفاً - أساسياً؟ ألا نزوج بذلك للتضاد مع العقل؟
يمكننا الإجابة بإحدى طريقتين، بناءً على قصد الناقد:

١ - إذا كان القصد من هذا السؤال أن على المتدينين القبول بالمعتقد الخرافي الفلاني، كعودة اليقطينة الكبيرة^(١٩) على أنه أساسي حقاً، فالسؤال خاطئ، فما من معتقد كهذا في المعتقدات الأساسية للمتدينين، وليس هناك أي دليل على وجوب قبولهم بمعتقد كهذا، بعبارة أخرى، يجب على المتدينين اعتبار الاعتقاد بـ«اليقطينة الكبيرة» أو مصاديق مشابهة لها، معتقداً أساسياً شريطة أن يكونوا قد توصلوا إليها بشكل جذري، وبما أنه لم يكن كذلك، فلا يوجد إلزام كهذا عليهم.

٢ - وإذا كان المقصود من هذا السؤال، أن من الممكن أن يعتبر شخص أمراً خرافياً، كاليقطينة الكبيرة، معتقداً أساسياً حقاً، فالجواب إيجابي، لكن لا يسبب ذلك أي مشكلة.

وكما ذكرنا سابقاً، من الممكن أن ينتهي منهج فلسفياً واحد إلى نتائج مختلفة؛ فكل فيلسوف يستخدمه حسب أحكماته المسبقة وقبلياته الذهنية، مما يؤدي إلى عدم الاتفاق في قضايا فلسفية مهمة، كتعيين معيار التمييز بين القضايا الأساسية عن غيرها، فليس من المستبعد أن يسلك شخص المنهج المقترن (تحت رقم ٢ من الحقل ي)، ويصل إلى معتقدات أساسية غير التي وصل إليها المتدينون.

٤ - إذا كان أمرًّا محلًّ اختلاف شديد بين طرفين، هل يقبل العقل السليم أن لا يأتي أحد الطرفين ببرهان أو دليل لرأيه؟

من الطبيعي أن تتاح لنا فرصة النقاش في معيار تعين الأساسي عن غيره، لكن ليس هناك دليل على الاعتقاد مسبقاً بأن الجميع يجب أن يتلقوا في مصاديق المعتقدات الأساسية، فالمؤمن يعتبر اعتقاده بوجود الله أمراً معقولاً ومحبلاً بصورة كاملة، وإذا لم يستنتاج معتقده هذا من معتقداته الأخرى، يعتقد بأنه أساسياً حقاً بالنسبة إليه، وقد يخالف الملحدين في هذا الأمر، لكن لم يلزم المتدینون أنفسهم بمعايير الملحدين ومصاديقهم؟ فلا يبدو وجود إلزام كهذا عليهم، فالمجتمع المتدین مسؤول عن المصاديق التي يعتبرها هو أساسية، لا التي يعتبرها غيره، إذاً من حق المتدین أن يعتبروا الاعتقاد بوجود الله أساسياً حقاً حتى لو خالفهم الآخرون في ذلك.

٥ - لا يعني القبول بالمدعيات المذكورة أن لا وجود لأي منهج معقول للحكم على المجاميع الاعتقادية الأساسية التي تدعى بها الجماعات المختلفة؟ لا ينتهي وجود معتقدات أساسية معايرة إلى نفي بعضها بعضاؤه وفي هذه الحالة، لا يكون تغيير المرء دينه، كدخول شخص مسيحي في الإسلام، أمراً غير معقولاً؟ وبناء على هذه المقدمات ومن خلال المعتقدات الأساسية، لا تلزم الاعتقادات الدينية نسبية مدمرة؟... (٢٠).

لا تخفي أهمية هذه الأسئلة على أحد، كما تتضمن بعض الانتقادات على الفكرة الأساسية، لكن وإن لم تحصل على أجوبة مقنعة في الطرف الراهن، تبقى هناك قضية مهمة أخرى، وهي أن مصير هذا البيان من نظرية الفطرة قد ارتبط بمصير فرع مهم من فروع علم المعرفة المعاصر، إذاً لا ترد هذه الإشكالات على هذه النظرية فحسب، بل تشمل الأرضية المعرفية التي تحرّكت عليها هذه النظرية، فعلم المعرفة الذي يشكل خلفية هذه النظرية، يستخدم في فلسفة العلوم، ومثل هذه الإشكالات ترد على تلك المجالات أيضاً، فالنقد لا يتوقف عند هذه النظرية، بل يتسرّب منها إلى المجالات الأخرى، وأي حلّ يتوصل إليه في تلك المجالات، سيخدم هذه النظرية أيضاً.

النتيجة النهائية

إذا قبلنا الأساس الفلسفي - المعرفي لهذا المقال، فستتمكن من الادعاء بأن «الاعتقاد بوجود الله - بوصفه أهم معتقد ديني - أمر فطري، أي «أساسي حقاً». فالالتزام به من دون الاستناد إلى شواهد وقرائن وأدلة أمر معقول.

ولا يجوز التفاضي عن أن هذا البيان من نظرية الفطرة ليس الشكل النهائي لها، والمشاكل المعرفية فيه ما زالت محل تداولٍ بين العلماء، لكن هذا البيان - على أقل التقديرات - يدلّ أن بإمكاننا إعادة صياغة «نظرية الفطرة» على أساس عقلاني جديد، وسيبقى باب الحوار والنقاش فيه مفتوحاً للمفكرين.

* * *

الهوامش

١ - هذا الرأي للدكتور عبدالكريم سروش الذي تناوله مفصلاً في أبحاث «أسباب إقبال الناس على الأنبياء».

٢ - Ontological.

٣ - Epistemological.

٤ - لأساس الفلسفـي - المعرـفي لهذا المدعـى مـأخذـ من آراء «علمـاء المـعرفـة البرـوتـستانـيين»، Reformed epistemologists آراء بلنتينجا راجـع المصـادر التـالية:

١) Plantinga, Alvin, "Is Belief in God Rational?" C.F.Delaney ec. Rationality and Religious Belief, University of Notre Dame Press ١٩٧٦ Ch.١, PP. ٧-٢٧.

٢) ..., "Reason and Belief in God", Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, eds. Faith and Rationality: Reason and Belief God, University of Notre Dame Press, ١٩٨٢. Ch.١, PP. ١٦-٩٢.

٣) ..., "Coherentism and the Evidentialist objection to Belief

in God”, Robert Audi and William J. Wainwright, eds.

Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment.

Cornell University Press, ١٩٨٦. Ch.٤, PP. ١٠٩-١٢٨.

٤) M. Peterson, W. Husker, B. Reichenbach, D. Basinger.

Reason and Religious Belief. Oxford University Press, ١٩٩١,

Ch.٧, PP. ١١٧-١٢٧.

٥) فلسفة الدين، جون هيغ، ترجمه للفارسية: بهرام راد، ترقيق: بهاء الدين خرمشاهي،

ط١، طهران: انتشارات الهدى، ١٣٧٢ هـ. ش. (١٩٩٢)، الفصل السادس.

٦) محمد لفظهاوزن، تبيان تجربه های دینی (بيان التجارب الدينية): ٢٠ - ٢٤، ترجمه

للفارسية: محمدرضا اثنى عشری، مجلة کيان، السنة الثانية، العدد التاسع، ٧ / ٨ / ١٢٧١

هـ. ش. (١٠ / ١١ / ١٩٩٢).

٥ _ Evidentialism.

٦ - عمانوئيل كانط، فيلسوف ألماني من أسرة أسكوتندية. (١٧٢٤-١٨٠٤)

٧ _ Strong / Classical foundationalism.

٨ _ Properly basic beliefs.

٩ _ Evident to the senses.

١٠ _ Incorrigible.

١١ _ A priori.

١٢ _ Normative.

١٣ _ Groundless.

١٤ _ Justified.

١٥ _ Inferential evidence.

١٦ _ Evidence.

١٧ _ None - inferential evidence.

١٨ _ Ground.

١٩ - «اليقطينة الكبيرة» (The great pumpkin) إشارة إلى قصة طفل يعتقد أن في أكتوبر من كل عام تظهر يقطينة كبيرة في مزرعة اليقطين، وفي الليلة المحددة يذهب إلى المزرعة ويتحقق في الظلام بانتظار ظهور اليقطينة، وقد ادعى منتقدو بلانتينجا (Alvin Plantinga) أن لو

تصوّر أحد روّاية البقطينة الكبيرة تحت ظروف محيطة وذهنية معينة، واعتقد بأنها ظهرت حقاً، فبناء على آراء بلانتينجا، سيكون معتقده هذا أساسياً حقاً، وقد تحول هذا المثال في نقد آراء بلانتينجا إلى مصطلح. راجع: تبيّن تجربة هاي ديني (بيان التجارب الدينية): ٢٢.

٢٠ — تعرّضت آراء بلانتينجا في هذا المجال إلى انتقادات مختلفة. لمطالعة بعضها راجع المصادر التالية:

- ١) Wykstra, Stephan J. "Toward a Sensible Evidentialism: On the Notion of Needing Evidence". William L: Row and William J. Wainwright. Philosophy of Religion (Selected Reading). Harcourt Brace Jovanovich, Inc. Second edition, ١٩٨١, PP. ٤٢٦-٤٣٧.
- ٢) Gutting, Gary, Religious Belief and Religious Skepticism, University of Notre Dame Press. ١٩٨٢. Ch.٥: Disagreement and the Need for Justification, Sec.١: Plantinga's Claim that "God Exists Is Properly Basic". PP. ٧٩-١٠٨, esp. PP. ٧٩-٩٢.
- ٣) تبيّن تجربة هاي ديني (بيان التجارب الدينية): ٢٢، ٢٤.

الآيات الإلهية دعوة للإيمان أم للعقلانية؟

د. محسن جوادی (*)

ترجمة: مثنى الحلو

مدخل —————

كثيرة هي الآيات القرآنية التي تدعو الإنسان للتدبّر في خلق السماوات والأرض والحيوانات والإنسان: «فَلَمْ ينظُرُوا إِلَى السَّمَاوَاتِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَاهَا»؛ «فَانظُرْ إِلَى آثار رحْمَةِ اللهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتَهَا»؛ «فَلَيَظْرُفِ الإِنْسَانُ مِمَّ خَلَقَ * خَلْقٌ مِّنْ مَاءٍ دَافِقٍ». ومن جانب آخر، يعتبر القرآن الكريم جميع هذه المخلوقات آيات إلهية: «كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَرِبِّكُمْ آيَاتٌ هُنَّا»؛ «وَمَنْ آتَاهُنَّا أَنْ خَلَقُوكُمْ مِّنْ تَرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَتَشَرَّوْنَ»؛ «وَمَنْ آتَاهُنَّا أَنْ يَرْسِلَ الرِّيحَ مُبَشِّرَاتٍ».

يتضح من ملاحظة الجانبين المذكورين أن تحريض القرآن والروايات على التدبّر والتفكير والمطالعة والمشاهدة للخلقة إنما هو لكونها فوق طبيعية^(۱).

تعني الآية العلامة والقرينة، وتدل على ما هو أسمى منها: أي أن المعرفة بالآيات تعني الانتقال من الآية إلى صاحبها ومن الأثر إلى المؤثر، ويعتقد الشيخ المطهرى بأن المعرفة المبتينة على «الآية» تشكّل قسماً مهماً من المعرفة البشرية، فلا نعرف الله بالآثار والعلم المحسوس فحسب، بل نتخذ هذا المنهج لمعرفة أمور أخرى غير محسوسة كاللاشعور فيها أو العقل أو أحاسيس الآخرين، وحتى الشخصيات التاريخية نعرفها بآثارها وعلائمها، وأهم من ذلك «حتى معرفة الذهن الفلسفى بالوجود الخارجى والعينى للمحسوسات أيضاً يتم بواسطة علامتها وأثارها المباشرة

(*) باحث في العوزة والجامعة، وأستاذ الفلسفة في جامعة قم.

على حواسنا، ونسمى هذا القسم من المعرفة بالمعرفة الاستباطية أو الاستدلالية أو - تبعاً للقرآن - المعرفة بالأيات»^(٢).

وتجلّي أهمية المعرفة بالأيات، بغض النظر عن دورها المهم في منظومة المعرفة البشرية، في تكرار لفظ الآية أو الآيات أكثر من أربعين مائة مرّة في القرآن، وفيه أكثرها يدعو الإنسان للنظر والتدبر فيها.

نظام المعرفة الإلهية بالأيات وتفسيراته الأربع

دون هذا المقال لإيضاح أصناف التفاسير الخاصة بآلية العبور من الآية إلى أصحابها ومعرفته في ظلّ الآية، ونتمنى أن تكون باكورة بحوث أدق وأوسع في هذا المجال، ونستعرض - فيما يلي - أربعة تفاسير للمعرفة بالأيات هي:

التفسير الأول - المعرفة بالأيات بمعنى الاستنباط العلمي

المنهجية العلمية وإن تعرّضت على مدى التاريخ لغيرات وتطورات واسعة، لكن بإمكاننا اعتبار أركانها بصورة موجزة كالتالي: المشاهدة، الفرضية، والاختبار^(٣)، إذ يقوم الباحث - أولاً - بمطالعة الحوادث، ثم يقدم افتراضاً لتفسيرها، ويتعارض عنها بشكل مؤقت ليطرح افتراضات بديلة ومنافسة؛ كي يتحقق من إمكانية افتراضه الأساسي على وقدرته على تفسير الظاهرة..

وتكمّن الخطوة المهمة في المنهجية العلمية في تقييم مدى إمكان تفسير المشاهدات بكلّ واحد من الافتراضات، وبأيّي هنا دور حساب الاحتمالات، فمن خلاله يمكننا تعين قيمة احتمال تفسير المشاهدات المختلفة بالافتراضات المتعددة، فقيمة الاحتمال المذكور مهمة جداً في صياغة النظرية، وعلى سبيل المثال، إذا اتضح لدينا أن الافتراض الثاني يستطيع تفسير الظواهر والمشاهدات بقيمة احتمالية عالية، فإما أن نترك الافتراض الأول نهائياً أو على أقل التقادير لا نستطيع تحويله إلى نظرية، لكن إذا كانت قيمة الاحتمال في الفرض السابق ضئيلة بحيث يمكننا التفاضي عنها، فسوف يتحول الافتراض الأول إلى نظرية علمية، المدعى هنا أن معرفة الله

بواسطة الطبيعة - أي المعرفة بالأيات - منطبقة تماماً على المنهج العلمي هذا، أي الدليل الاستقرائي المبني على حساب الاحتمالات.

فمن يهدف إثبات وجود الله من خلال مخلوقاته، يبدأ بالنظر إلى السماء والأرض والجبال والبحار والإنسان نفسه، ويتدارس فيها، فيشاهد نظمها وهدايتها وجمالها، وتحتاج هذه المشاهدات إلى تفسير، فيسعى عقل الإنسان دائماً في حلّ الغازها، وقد أثبتت تجارب الإنسان أنه كلما كان هناك نظم وهداية وجمال وفن، فلابد من وجود منظم ومدير وفنان، وتسبب هذه التجربة العامة طرح فرضية تدخل منظم حكيم في خلق الظواهر المنظمة اللامتناهية في عالم المخلوقات. (نؤكد على النظم الخاص الموجود في أماكن مختلفة من العالم، لأن إثبات وجود النظم في كل العالم يجعله مقدمة للاستدلال أمر صعب).

لكن المنهجية العلمية تفرض على الباحث التخلّي عن هذه الفرضية ليطرح مكانها فرضية أخرى، مثل القول بأن النظم الذي نشاهده في موضع من الخليفة لم يوجده نظام حكيم، بل وجد بالصدفة^(٤).

فلنتأمل في المنظومة الشمسية المتشكّلة من آلاف الأجزاء، فلو كانت الفاصلة بين الأرض والشمس أكثر أو أقلّ مما هي عليه الآن، لما أمكن الحياة عليها، أو لو كانت نسبة الأوكسجين في جو الأرض أكثر مما هي عليه الآن، لاحترق كلّ شيء عليها، ولو كان أقلّ من ذلك لما أمكننا حرق شيء ولصعبت الحياة حينذاك.

فهل لقواعد حساب الاحتمالات تقييم مدى احتمال استقرار أعضاء هذه المنظومة بأعدادها الهائلة إلى جانب بعضها؟ وبما أن احتمال وقوع أيّ أمر يمثل بكسرٍ بين الصفر والواحد، واحتمال وقوع أمرين يحاسب بضرب احتمال حدوث كلّ منهما في الآخر، فكم سيكون احتمال استقرار هذه الأعداد الهائلة بهذا الشكل المحدد شيئاً، خاصة وأن بإمكان كلّ جزء أن يستقرّ بمئات الحالات^(٥).

إذن، لم يبق أمام الباحث إلا افتراض وجود نظام مدبر في خلق المنظومة الشمسية، وأهم من ذلك في خلق الإنسان نفسه بوصف ذلك فرضية علمية، فكلما تأملنا في عالم الخلق أكثر، اكتشفنا نظماً أكثر دقةً، وتضاءل احتمال وجودها

بالصدفة أكثر فأكثر.

نعم! كلما تأملنا في عالم الخلق أكثر، أصبح إيماننا بالله أقوى، وتضاءل احتمال وجود هذا العالم من دون خالق مدبر، حتى يكاد ينعدم.

وقد طرح الشيخ المطهري والسيد الصدر منهج معرفة الله بالتدبر في مخلوقاته (المعرفة بالأيات)، واستدلا عليه^(٦)، يقول الشيخ المطهري: «حقيقة معرفة الله ليست متباعدة عنسائر معارفنا، كمعرفةنا بحقائق الطبيعة مثل الحياة، باطن الإنسان وغيرها»^(٧)، وفي مكان آخر يعتبر التمايز بين معرفة الله واللاهوت عن علم الأحياء أو علم النفس في كون موضوع أحدهما جزئي والأخر كلي، لا في المنهج المتبوع في كل منها^(٨).

وتتجدر الإشارة هنا إلى أن السيد محمد باقر الصدر سمي هذا المنهج بالدليل العلمي الاستقرائي، واستدلّ له، لكن الشيخ مطهري على الرغم من دفاعه عن هذا المنهج، لم يسمّه بعنوان علمي بحت، بل فضل إطلاق الطريق العلمي - الفلسفـي عليه^(٩)، ويعود سبب ذلك إلى أنه يعتقد باعتماد المنهج العلمي على المشاهدة والاختبار، بينما الذات الربوية منزهة عنـهما^(١٠)، وعلى هذا الأساس، يؤكـد في موضع عديدة على أن اللاهوت غير علمي، ويسمـيه في بعض الأحيان فلسفـياً أو تعقـلياً؛ ليبيـن أن موضوع وجود الله ليس كسائر المواضـع التي يمكنـنا مشاهـدتها، بل يجب علينا الخروج من عالم المحسوسـات إلى غير المحسوسـات، ولكن إذا اعتـبرنا المنـهج العلمـي أعمـاً من المشـاهـدة والختـبار المباشر للمـوضـوع كما هو سـائد الـيـوم، ومـبـتـياً على حـساب الـاحـتمـالـات، وجـب عـلـيـنـا القـول بـأنـ المـنهـج الـذـي سـلـكـهـ المـطـهـريـ فيـ بـيـانـ بـرهـانـ النـظـمـ هوـ منـهجـ عـلـمـيـ آيـضاـ.

وبـامـكـانـاـ استـلـهـامـ هـذاـ المعـنىـ فيـ أـنـ المـعـرـفـةـ بـالـأـيـاتـ تـقـعـ قـبـالـ المـعـرـفـةـ الـعـلـمـيـةـ - بـمـعـنىـ المـشـاهـدـةـ وـالـختـبارـ - منـ صـرـيـعـ عـبـارـاتـهـ حيثـ يـقـولـ: «أـغـلبـ مـعـلومـاتـناـ لـيـسـ بـالـحـسـيـةـ الـمـباـشـرـ - الإـدـراكـ الـحـسـيـ الـمـباـشـرـ - وـلـاـ مـنـطـقـيـةـ عـلـمـيـةـ تـجـرـيـبـيـةـ (حيـثـ تـكـونـ مـوـضـوعـاـ لـتـجـرـيـةـ وـالـختـبارـ)، بلـ عـلـىـ حـدـ تـعـبـيرـ الـقـرـآنـ: مـعـرـفـةـ بـالـأـيـاتـ (مـعـرـفـةـ بـالـأـثـارـ)»^(١١).

إذن، نستطيع القول بأن النقاش يدور حول الألفاظ، فهو لم يسمّ المنهج المبني على الاحتمالات في معرفة الله بالمنهج العلمي، كي لا يوهم القارئ بأن موضوع معرفة الله قابل للمشاهدة، لذا سماه: المنهج العلمي - الفلسفي.

لكن ثمة إشكال في بيانه؛ فعلى الرغم من استدلاله للمعرفة بالأيات وهو استدلال مبني على حساب الاحتمالات (برهان النظم)^(١٢) ودفاعه عنه، يذهب في أحد مؤلفاته إلى أن الالهوت لا يخضع لحساب الاحتمالات^(١٣).

ونلاحظ هذه المسألة - أي بيان برهان النظم بطريقة متمايزة - في كتابات الفلسفه المسيحيين أيضاً^(١٤)، وقد ناقشوا بشكل واسع، لكننا لا ننطرّ إليها، فهدفنا استعراض التفاسير المختلفة عن المعرفة بالأيات.

التفسير الثاني - المعرفة بالأيات بمعنى الاستدلال الفلسفي —

المراد بالاستدلال الفلسفي أن كبرى القضية في الاستدلال قاعدة عقلية لا يمكن إثباتها بالاستقراء والاختبار، بل تأخذ مصداقيتها من العقل بصفتها قانوناً فلسفياً، إذاً من الممكن أن تكون صغرى القضية في الاستدلال الفلسفي من الأمور التجريبية أو المحسوسة، لكن الكبري يجب أن تكون عقلية.

وقد اعتبر بعض العلماء أن المنهج المعرفة بالأيات الذي يدعوه إليه القرآن، حقيقة فلسفية، وعلى الرغم من إنكار السيد الطباطبائي لوجود أي استدلال في القرآن على وجود الله، واعتقاده باعتبار وجود الله - قرانياً - من البديهيات^(١٥)، إلا أنه في مقام تفسير حقيقة المعرفة بالأيات يقرّ بإمكان التوصل إلى أمور تدلّ على وجود الله وصفاته بالتدبر والتأمل في آيات الله التكوينية، والأخذ بنظر الاعتبار الأصول العقلية، فككون الموجودات الطبيعية مخلوقة - إضافة لحاجتها وافتقارها - يدلّ بوضوح على وجود الله وصفاته، نظراً للأصل العقلي الذي يصرّح بحاجة كل مخلوق إلى خالقه واعتماده عليه^(١٦)، ومن الملاحظ استخدام هذا المنهج - اتخاذ خلق الموجودات الطبيعية وتكاملها ونظمها وهداتها - مقدمة للاستدلال الفلسفي وإثبات وجود الله على هذا الأساس بأشكال مختلفة، فتأخذ البراهين المسمّاة بالعلمي وجودية في فلسفة

الدين المسيحي في الغالب بمقدمة تجريبية مثل «الحدث» أو «الحركة» و...، وتضمنها إلى أصل فلسفى، ك حاجة كل حادث إلى محدث، أو متحرك إلى محرك، وتقوم بإثبات وجود الله.

و كذلك برهان الوجوب والإمكان الذي يعتمد الفلسفه، أو برهان الحدوث الذي يعتمد المتكلمون^(١٧)، ويشير السيد الصدر إلى ضرورة وجود عاقل حكيم، من خارج عالم المادة لرعاية النمو والتكميل في الموجودات المتكاملة، فكثير منها، كنطفة الإنسان، بحاجة إلى علة في تطورها وتكاملها (أصل فلسفى)، ومن الضروري أن تكون هذه العلة ذات شعور، فمعطى الشيء يجب أن يكون ممتعباً به (الأصل الفلسفى القائل بنسخية العلة والمعلول)^(١٨).

على أي حال، نستطيع القول: إن المعرفة بالآثار من خلال المخلوقات والأمور الطبيعية في التفسيرين المذكورين تابعة للعملية المعرفية التالية:
 القرائن والأدلة ← عملية الاستدلال ← الإيمان والتصديق
 أي أن حقيقة المعرفة منطقية واستدلالية، ونتوصل إليها بمقدمات وأصول استدلالية علمية أو فلسفية.

التفسير الثالث - المعرفة بالأيات بمعنى البيان الديني (التعبير الديني) —
 لجون هيغ^(١٩)، أحد فلاسفة الدين المعاصرين، نظرة إيجابية إلى الدين ومبانيه، ويعتقد بعجز الأدلة عن إثبات وجود الله بصورة قطعية، لكنه يعتبر الإيمان بالله من الأمور العقلية ومن المعتقدات غير المبنية على الاستدلال والاستباط، ويتساءل: هل تعنى المعرفة الإثبات؟ فيجيب: على أقل التقادير، لم يعتقد الذين دونوا الكتاب المقدس بذلك؛ بل كانوا يعتقدون وجود الله أمراً ملموساً وتجربياً، لا موضوعاً للاستدلال والاستباط.

تتضمن فحوى الاستدلال وجمع القرائن والأدلة نوعاً من الانفصال والتمايز بين الواقع المشهود - الذي يعد مقدمة - والهدف المطلوب، وهو نتيجة الاستدلال، فائز القدم يدل على السير، لكن رؤية الشخص نفسه في حالة السير ليست دليلاً على

الاعتقاد بوجوده، فليس هناك مجال للاستدلال.

ادعى جون هيج - معتمداً قواعد علم المعرفة الحديثة - أن ما عرف تحت عنوان قاعدة كليفورد^(٢٠)، والتي مفادها أن «لا يصح في أي زمان وأي مكان ولأي شخص أن يعتقد بشيء دون تقديم دليل مقنع عليه». يحتاج إلى تعديل؛ لأننا نحتاج ذكر الشواهد والأدلة في المعرف الاستدلالية وغير التجريبية، لكننا لا نحتاج الاستدلال والاستباط في المعرف التجريبية، والتي تشكل قسطاً مهماً من معارفنا.

إننا نثق بمعطيات حواسنا، لكننا لا نثبتها بالأدلة والقرائن؛ إذاً باستطاعتنا تقسيم معارفنا إلى صنفين أساسين: صنف مبني على الشواهد والأدلة، وصنف غير قائم عليها، وتقع الحركة في الصنف الأول (المعرف الاستدلالية) على النحو التالي: الشواهد والأدلة ← الاستباط ← الاعتقاد، لكننا لا نحتاج شواهد واستباط في الصنف الثاني، بل ننطلق مباشرةً من التجربة الفعالة أو البدويات العقلية إلى الاعتقاد بالموضوع.

وتتألف البدويات العقلية من بعض المعرف غير الاستدلالية، كامتناع اجتماع النقيضين، فعلى الرغم من فقدان الدليل على صحتها، تقدو موضع تصديق لدى العقل، ولكن المدركات الحسية تشكل أهم قسم من المعرف غير الاستدلالية، وهي أفضل أنموذج لهذه المعتقدات، فعلى الرغم من انعدام الدليل المنطقي عليها، يؤمن بها الناس، ويعتبر هيئ إدراكاتنا الدينية من هذا النوع.

يستخدم جون هيج مصطلحين لشرح فكرته هما: المعتقد الأساسي (Basic) والمعتقد الجذري (Fundational)^(٢١)، ويعود كلا هذين الصنفين من المعرف، إلى المعرفة التجريبية غير الاستدلالية، لكن الفارق بينهما أن الأول يختص بمدركات خاصة وتجارب معينة، كرؤية منضدة في مكان ما والاعتقاد بوجودها، لكن الاعتقاد بوجود أشياء مادية كالمضدة، أو الاعتقاد بإمكان معرفة عالم المادة بالحواس وأمور كهذه - لا تدخل في إطار تجربة أو إدراك حسي خاص - يسمى بالمعتقد الجذري، ويرى هيئ أن المعتقدات الأساسية يمكنها أن تخطأ وإن كان من الممكن معرفة أخطائها، بيد أنه لا يمكننا النقاش فيما يخص المعتقدات الجذرية، و

ينقل هيغ عن هيوم^(٢٢) قوله: لا يحق لنا أن نسأل: هل عالم المادة موجود أم لا؟ وإن كنا نستطيع النقاش حول تفاصيل الاعتقاد بعالم المادة، بعبارة أخرى، المعتقدات الجذرية هي المصادرات القبلية في كلّ معتقد أساسى، بحيث لا يمكن التوصل إلى المعتقدات الأساسية من دونها.

وقد وقع الحديث هنا في موضعين:

الأول: قضايا الفهم الديني الخاص، وهي محل نقاش وأخذ ورد، كرؤيه الله على شكل معين أو رؤيه نصرته وعونه (معتقد أساسى)، ولا يختلف هذا الصنف عن المدركات الحسية الخاصة.

الثاني: الحديث عن أصل وجود الله وعالم الغيب، وإمكان انكشافه للبشر (معتقد جذري)، وهو كأصل الاعتقاد بوجود عالم المادة وانكشافه، غير قابل للنقاش، وبعد من قبليات أي تجربة دينية خاصة.

ويعتقد هيغ أن الموضوع الأهم يكمن في التمييز - في دائرة الدين - بين المعتقدات الأساسية والجذرية: لأن المعتقدات الجذرية الدينية، كوجود الله وعالم الغيب، محل سجال ونقاش أكثر من المعتقدات الجذرية في مجال الطبيعة، كما يمكن استخدام التمايز المذكور في شرح أسباب اختلاف المؤمنين، فاختلافهم غالباً ما يكون في المعتقدات الأساسية لا الجذرية.

وبين هيغ - بعد سرد هذه المقدمات - أصل ادعائه بأن بإمكاننا الوصول إلى شكل من المعرفة غير المباشرة (mediated) وغير الاستدلالية بالله تعالى؛ فيرى أن علمنا بالحوادث الطبيعية يصنع الخلفية التجريبية لعلمنا بالله، فنحن نجرّب الله في الطبيعة، والمعرفة بالأيات لا تعنى أنها تستبط وجود الله بواسطتها، بل نجرّب آيات الله وآثاره، أي نرى الله في حجاب الطبيعة، كما يعتقد هيغ أن الإطار المعرفي لمعرفة الله مماه للإطار المعرفي لمعرفة سائر الأمور التجريبية، وإن كان متعلق المعرفة الدينية هو الذات الوحدانية (الله) التي لا مثيل لها (unique)، ويرى أننا لا نعرف الله بهذه الوسائل فحسب، بل معرفة أي شيء آخر إنما تتم بالطريقة نفسها.

يستخدم هيغ مصطلحين أساسيين لعرض فكرته: الأول significance بمعنى

الدال أو المشير، والآخر interpretation بمعنى التفسير أو التأويل، فالدال أمر خارجي والتأويل أمر ذهني، والمعرفة تتكون من تركيبهما، فنحن نعيش في عالم جميع م وجوداته دالة، أي أنها تعطينا معنى معيناً، وهذه هي الميزة التي تسمى بالوجود في البيت (homeness)، وهي خصوصية مهمة لاستمرار حياة الإنسان؛ أي أن العالم ليس صندوقاً مغلقاً يقف الإنسان محatarاً أمامه، بل إنه يستطيع التعرف عليه، وللننصر الدال - وهو أمر خارجي - أهميته في هذه العملية، وإن كانت المعرفة تتم نتيجة نشاط ذهن الإنسان، فإذا عرفنا كيفية التعامل مع هذه الدوال، ستنتبه إلى وجودها، من هنا تمتزج المعرفة بالعمل وترتبط اختلاف ردود الأفعال باختلاف المعاني. ويدرك هيجن إلى أن الإنسان يميل للذرائعة (pragmatic) متأثراً بغيرزته، أي يختار دوال تؤمن ببقاءه وترفع حاجاته، وتتبع هذه الطريقة من الانتقاء من وجدان الإنسان، فهو بطبيعته يهتم بنقل دوال إلى ذهنه تساعد على البقاء أكثر من الدوال الأخرى، فالدوال التي تنتقل إلى ذهنه تأول وتفسر، فتولد منها المعرفة، وتتم عملية التفسير والتأويل على ضوء الحاجات والملحوظات الذرائية، ولذا يفسر دال ما أحياناً بصور مختلفة.

بعض التعبيرات غير قابلة للجمع (exclusive): فمثلاً لا نستطيع تفسير دال حتى واحد بكلب وثعلب، لكن بعض التعبيرات ملائمة (compatible)، كتعبيرنا عن شيء واحد بـ «حيوان» وكلب، حسب حاجتنا لذلك، فكلمات: «حيوان» و«كلب» قابلة للجمع، وترتبط طبقات المعنى فيها بصورة دقيقة بإمكان تلائم التعبيرات المختلفة.

قد تفسر الكلمات على الورق أحياناً بأنها نتيجة التقاء صدفة للقلم والورقة، فيما تفسر أحياناً أخرى بكلمات ذات معنى، وثالثة بألفاظ، وهذه التعبيرات كلها قابلة للجمع، ويعود اختلاف التعبير والتفسير - إضافةً لاختلاف الأغراض - إلى مدى معلومات المفسر أيضاً.

يدخل هيجن - بعد بيان هذه المقدمات - في صلب موضوعه، ساعياً لإثبات أننا نتخذ طريقة واحدة للارتباط بأقسام الدوال الثلاثة، أي الطبيعة والإنسان والله، وفي

الواقع الأقسام الثلاثة هذه، هي أقسام للوجود أيضاً؛ فوجود الشيء بالنسبة لنا دلالة؛ لأننا لا نستطيع إدراك شيء لا دلالة له.

إذنا نعتبر- وإن لم نمتلك دليلاً- أصل وجود عالم الطبيعة وإمكان معرفته أمراً مسلماً، من خلال عمل تفسيري، ثم نقوم بتجارب خاصة (المعتقدات الأساسية) بناءً عليه، كالأحساس بالحرّ والبرد، كما نعتبر الإنسان عنصراً مسؤولاً، حين تناوله بالبحث، ونعتقد أن مسؤوليته ناتجة عن الأحكام الأخلاقية التي يمكن التعرف عليها، كذلك نعتبر أصل وجود الغيب وإمكان اكتشافه لنا من المسلمات، ونقوم- على هذا الأساس - بتجارب دينية خاصة، كرؤيا نصرة الله وعونه أو سخطه في حادثة ما.

لكن كما لا يمكننا إقناع أحد بوجود عالم المادة بالبراهين، كذلك لا يمكننا إثبات إلزامات أخلاقية له بالاستدلال، كما لا نستطيع البرهنة على وجود عالم الغيب.

إن حاجة الفرد للتفسير الطبيعي للأشياء إنما هي لأجل بقائه، الأمر الذي يدفعه للإيمان بال المادة وعالم الطبيعة وإمكان معرفتها، وهذه الحاجة وإدراكيها ليس أمراً خارجياً، إنما هو نابع من ذات الإنسان، وفي المجالات الأخلاقية أيضاً حاجة الفرد للتفسير الأخلاقي هي التي تضطره للإذعان بالإلزامات الأخلاقية؛ فحينما يمر شخصان بطفلٍ مجرح، يفسر أحدهم الحادثة على أنها طبيعية ويمضي، فيما يقدم الآخر- إضافةً لهذا التفسير- تفسيراً أخلاقياً، ويرى نفسه ملزماً بالإلزامات الأخلاقية لمساعدة هذا الطفل، وهذا التفسيران متلائمان، وبينهما نوعٌ من التسلسل، أي أن التفسير الأخلاقي لا يتم من دون خلفية، بل يقوم على تفسير طبيعي؛ فإذا أردنا إلزام أحد بالتأثير الأخلاقي، فلا يمكننا ذلك عبر ممارسة استدلال يهدف إثبات وجود إلزامات أخلاقية، بل يجب علينا تعديل إحساسه بالحاجة إلى التفاسير الأخلاقية.

المسألة نفسها بالنسبة للتفسير الديني؛ أي أن ما يعبر عنه بصورة طبيعية، يقع أحياناً موضوعاً للتفسير الديني. فحينما نرى خشبَة تطفو على الماء - ونحن في حال غرق - ثم نتجو بواسطتها، نفسّر هذا الحدث على أنه حدث طبيعي مبني على قانون

العلية، كما نفسّره عن آية إلهاً أنت لإنقاذنا، وهذا التفسير الديني ولد في ظل ذلك التفسير الطبيعي، لكنه منبعث من حاجتنا للسكون والطمأنينة التي يكفلها لنا الله.

يرى المؤمن في هذا العالم أموراً ودواولاً، وأفضل ما يستطيع فعله قبلاً الاعتماد عليها والتبعية لها، فتشكل الطبيعة ومعرفتها الأرضية الخصبة لأنوثة القاسير الدينية، لهذا اعتبرنا معرفة الله والإيمان به مبتنياً على معرفة الطبيعة والتصديق بها، ومنعى ذلك أنَّ الحوادث الطبيعية والنظم والهداية، تصنع الأرضية المناسبة للتفسير الديني، فنحن لا نمارس - ثمة - ستلالاً، بل نواجه الله بشكلٍ من الأشكال من خلال الطبيعة، ولدعوة الإنسان إلى الإيمان، يجب علينا دعوته لمعرفة نفسه واحتياجاته، فإذا انبثق إحساس الحاجة إلى الله في قلبه، نمت شجرة الإيمان في حياته.

وفي الختام، يقرَّ هيغ بأنَّ في الإيمان بالله ومعرفته نوعاً من المجازفة، فعلى الإنسان أن يتخذ قراراً محدداً وخياراً معيناً (معتقد جذري) في أي حال من الأحوال، لكنها مجازفة لا تمنع المعرفة، كما أنَّ سائر المعارف الجذرية المتعلقة بالمادة والإنسان تستلزم هي الأخرى نوعاً من المجازفة؛ فترى أنفسنا ملزمين بالاعتراف بوجود عالم المادة دون أن نعرف سرَّه، كما أثنا نجهل آلية هذا الاعتقاد.

كذلك، يرى الإنسان نفسه ملزماً بقبول بعض الأحكام حين مواجهة أناس آخرين، جاهلاً سرَّ هذا الأمر، كما يرى بعض الناس أنفسهم مضطرين للإيمان بوجود الله في مواجهتهم لعالم الفيَّاب، وإن لم يكن إيمانهم مبنياً على استدلال، لكنه معقول ومقبول لدينا، كما هو الحال بالنسبة لعالم المادة^(٢٣).

التفسير الرابع - المعرفة بالآيات بمعنى التذكر

تبني هذه القراءة على قبول العلم الحضوري والسبق بوجود الله تعالى بصورة فطرية وسابقة على الاستدلال والتجربة، لكن هذا العلم قد أصابه الفتور بسبب الذنوب والابتعاد عن الله، ويؤدي التأمل في الطبيعة - بوصفها علامات وآثار على وجود

الله - إلى استرجاع ذكريات «اللقاء الحضوري مع الله» والميثاق الأزلي معه، وبالتالي نتيجة تقبّه الإنسان.

تعني الآية الأثر والعلامة، ولها أقسام مختلفة: وضعية كاللغة، وغير وضعية (تكمينية)، وهو القسم المراد هنا، فللدوال في دلالتها على مدلولها مراتب متعددة، إذ تدل في بعض الأحيان على فرد من مجموعة، فأثر القدم يدل على مرور أحد ما، وبتمحیص أكثر قد نتوصل إلى مواصفات العابر، ككونه امرأة أو رجلاً.

المسألة المهمة أن العلام المذكورة لا يمكنها تحديد العابر بدقة، إلا أن تكون لنا معرفة مسبقة بمواصفاته، أو أن نراه، أو تقوم بتحديده اعتماداً على معرفة آخرين له (٢٤).

ونلاحظ - لدى مراجعة آيات القرآن - أن خلق السماء والأرض وسائر الأمور الطبيعية الأخرى إنما ذكرت بوصفها آيات وعلامات على الذات الربوبية نفسها: ﴿ذلِكَ مِنْ آيَاتُ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَكَّرُونَ﴾؛ ﴿وَرِبِّكُمْ آيَاتٌ فِي أَيَّامِ اللَّهِ تَكْرُونَ﴾، فلو لم تكن للإنسان معرفة سابقة بالله تعالى، لكان وجود خالق للطبيعة وناظم لها هو أكثر ما يمكن أن يدل عليه التأمل في خلق السماء والأرض.

يبدو من الأفضل تفسير المعرفة بالآيات التي دعا إليها القرآن الكريم، بأن الإنسان مدعو للتأمل في علامات رب وأثاره التي يحس بها في أعماق وجوده، ويميل له بفطرته، ويحمل ذكريات مبعثرة عن اللقاء به في عالم الذر، فيزيل التأمل الغبار عن تلك الذكريات، ويتبّه الإنسان بتصفيه باطنـه ومشاهـدة آثارـ ربـه، فيذكرـه على وجه التعيـين، لا أن يـعرف بـوجود خـالق وـناظـم مـجهـولـ.

ونـشـة شـواهدـ أـخـرى عـلـى هـذـا الرـأـي، مـنـهـا: أـنـ المـفـسـرـينـ - تـبعـاً لـلـائـمةـ مـنـ أـهـلـ الـبـيـتـ - اـعـتـبـرـوا أـلـيـةـ الشـرـيفـةـ: ﴿فـطـرـةـ اللـهـ الـتـيـ فـطـرـ النـاسـ عـلـيـهـاـ لـاـ تـبـدـيـلـ خـلـقـ اللـهـ﴾ مشـيرـةـ إلىـ كـوـنـ الـعـرـفـ بـالـلـهـ فـطـرـيـةـ، كـمـاـ قـالـ الإـمـامـ الصـادـقـ العـلـيـةـ فـيـ تـفـسـيرـهـ: ﴿فـطـرـهـ عـلـىـ الـعـرـفـ بـهـ﴾ (٢٥)، وـتـؤـكـدـ الـأـمـرـ روـاـيـةـ أـخـرىـ مـفـادـهـ أـنـ الإـنـسـانـ لـوـ لـمـ يـعـرـفـ اللـهـ مـنـ قـبـلـ، لـاـ اـسـتـطـاعـ مـعـرـفـتـهـ أـبـداـ (٢٦)، وـالـذـيـ يـبـدـوـ أـنـ هـذـهـ روـاـيـةـ تـدـلـ عـلـىـ أـنـ الـاسـتـدـلـالـ وـالـبـرـهـانـ يـمـكـنـهـمـ الدـلـالـةـ عـلـىـ وـجـودـ فـرـدـ مـنـ مـجـمـوعـةـ مـاـ، لـكـنـ مـعـرـفـةـ

مميزات ذلك الفرد وصفاته بصورة دقيقة منوطة بحضوره ومشاهدته.

الشاهد الآخر في هذا المجال هو عدم ذكر عالم الخلق بوصفه علاماً للجميع، فلو كانت العملية عملية استدلال لما اختصت الآيات القرآنية بالمؤمنين دون غيرهم، أو لم يعد علاماً لمن لم ينسوا الميثاق على أقل التقادير: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَا يَةً لِفَوْمٍ يَذَكَّرُونَ﴾.

وتعذر الآيات القرآنية تكذيب الآيات الإلهية نتيجة لنقض الماثيق ونسبيانها: ﴿فِيمَا نَفَقُهُمْ مِثَاقُهُمْ وَكَفَرُهُمْ بِآيَاتِ اللَّهِ...﴾، ويدلّ هذا على أن الكفر ليس عدم معرفة الله: لأن الجميع يعرفه، بل هو التغاضي عما هو معلوم ومحفوظ.

وأكثر من ذلك دلالة وصراحة، الآيات القرآنية التي تعتبر الآيات التكوينية والتشريعية لا تفيد غير المؤمنين ومن نقضوا عهدهم وميثاقهم: ﴿وَمَا تَفْنِي الْآيَاتُ وَالنَّذْرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ﴾، وهم الذين لطالما نبههم الله بآياته كي يتذكّروا الميثاق العظيم، لكنهم أعرضوا عنها وهم أظلم الناس أجمعين: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِنْ ذَكَرَ آيَاتَ اللَّهِ لِأَعْرَضَ عَنْهَا﴾، وتدلّ هذه الآيات على كون السماء والأرض آيةً لمن يحتفظ بآيمانه الفطري فحسب، أو من يحتفظ بذكرياته عن عالم الفيسبوك.

خلاصة واستنتاج —————

من التفاسير الأربع التي ذكرناها للمعرفة بالآيات، أو على حد تعبير جون هيغ المعرفة بالوسائل، لا يمكننا قبول تفسير هيغ، ولسنا هنا بصدد مناقشة رأيه بشكل مفصل، لكن تجدر الإشارة إلى أهم نقاط الضعف في رأيه، فتبعداً للوثر^(٢٧) في تفسيره للإيمان، اعتبر جون هيغ الاتكال ركناً أساسياً في الإيمان، مؤكداً على دوره في المعتقدات الجذرية جميعها؛ لأن على الإنسان في النهاية اتخاذ القرار بشأنها، وهو ما يكون فيه نوع من المجازفة دائماً.

المشكلة الأساسية لدى هيغ نظرته الذرائية للمعرفة البشرية، فهو يعتقد بأن المعرفة البشرية تجز على أساس حوايج الإنسان، لهذا يجيز تفسير ظاهرة واحدة حسب مستويات مختلفة من حاجات الإنسان بطرق مختلفة، وتكتشف المعرفة الدينية عنده عن حاجات الإنسان أكثر مما تكشف عن حقائق عالم الواقع، وفي رأيه لا

يختص هذا بالمعرفة الدينية، بل المعارف جميعها مرتبطة بحاجات الإنسان أيضاً، لكن الحقيقة أن الإيمان ليس قراراً مبنياً على الاتكال ومصحوباً بالمجازفة حول أمر مجهول (الذات الربوبية)، بل هو اتكال على موجود معلوم (الذات الربوبية)، وطمأنينة به، والفارق بين هذين القولين كبير.

والإشكال الرئيس في رؤية هيغ اعتقاده بإمكان حصول الإنسان على تفسير ديني دون الإيمان برب معين، متعال عن عالم الطبيعة، وهو مفرز دعوة الأديان، وهذا ما يخالف مرتکزات المؤمنين التي يريد هيغ تفسيرها.

ولا يعني هذا أن لا وجود لنقطات إيجابية ومفيدة في نظرته، لكن لا يسع المقام لاستعراضها.

أما التفاسير الثلاثة الأخرى، فبغض النظر عن الإشكالات الجزئية الواردة عليها جميماً، نرى أن لا مانع من تعدد الطرق في مجال إثبات وجود الله، فتعدد الطرق في معرفة شيء واحد أو التذكير بوجوده (الذات الربوبية) ناشئ عن تعدد أبعاد الإنسان نفسه؛ فعقل الإنسان العلمي يقتضي طريقة علمية، وعقله الفلسفى يستدعي طريقة فلسفية، ومن جهة أخرى روح الإنسان تحتاج للقاء حضورى لمعرفة الله في مستوى أسمى من المعرفة العقلية، والذي تم - على حد تعبير القرآن الكريم - في عالم الذر، ويستعيد الإنسان اليوم ذكرياته من ذلك اللقاء عبر التأمل في الطبيعة، وفي نفسه، وفي سائر آيات الله.

قطعن العرفاء بالفلسفه واستهزأهم بهم، ليس لعجز العقل عن إثبات وجود الله، بل لا اعتقادهم بلا منطقية حرمان الإنسان نفسه مشاهدة الله ما دام ذلك ممكناً له، ولذا نرى جلال الدين الرومي يأخذ على الفلسفه عدم استماعهم لصوت الله الذي يتربّن في الطبيعة، وعدم رؤيتهم لجلاله وجماله، وتعاملهم معه بصفته موجوداً غائباً يبحثون عن دليل لإثبات وجوده.

اعذرني! إن كنت لا أرى مع كل هذه الغوغاء والأصوات والأصداء
والصراعات^(٢٨).

الأشعار التالية دليلنا على دعوة الرومي وسائر العرفاء للسمو من عالم العقل إلى

عالم الحضور، لا نبذ العقل في نطاقه الخاص به:

إذا كان لك بصر فلا تسير كالاعمى، وإن لم تكن بصيراً فالزم العصا

إذا لم يكن لك بصر، فاجعل عصا الاستدلال والبرهان قائدك

وان لم تكن لديك عصا الاستدلال وسرت من دون مرشد، فستواجه الضباب

على كل طريق

وسر كما يسير الأعمى، كي تخلص نفسك من الأحجار والآبار^(٢٩).

ويتجاوز ابن عربي هذه الآراء ليقول: إن مجالات المعرفة البشرية جميعها - سواء منها العلم والعقل أو الكشف والشهود - تثير حيرة الإنسان، ولن يحصل على الطمأنينة والسكينة إلا في ظل الحب والانجذاب، مسمياً هذه المرحلة بـ«الإعلام الإلهي»، ويقصد بذلك أن مادام الإنسان يسعى بنفسه لمعرفة الله، سواء بالعلم أو الفلسفة أو العرفان (الشهاد)، فلن يطمئن أبداً لنتيجة سعيه؛ ولا يمكنه الاطمئنان والاستقرار حتى يهب عليه نسيم الإعلام الإلهي (معرفة يهبها الله ولا يتوصّل الإنسان إليها بنفسه)^(٣٠).

ملخص الحديث: إن بإمكاننا تقبل طرق مختلفة في تفسير المعرفة بالأثار، ويعود سبب ذلك إلى وجود أبعاد مختلفة في الإنسان نفسه، ولعلَّ تعدد صور دعوة القرآن للمعرفة بالأيات دليل على إمكان معرفة الله كذلك بطرق مختلفة؛ فبعض الآيات القرآنية تعدَّ الخلق آيات للعلماء: «إِنِّي فِي ذَلِكَ لَا يَةٌ لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ» (٢٧: ٥٢)، وفي موضع آخر عدَّت لاصحاب الفكر والعلماء: «إِنِّي فِي ذَلِكَ لَا يَةٌ لِّقَوْمٍ يَعْقُلُونَ» (٦٧: ١٦)، «إِنِّي فِي ذَلِكَ لَا يَةٌ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (١٦: ٦٩)، كما عدَّت في آيات أخرى للمتذكرين: «إِنِّي فِي ذَلِكَ لَا يَةٌ لِّقَوْمٍ يَذَكَّرُونَ» (١٦: ١٢).

* * *

الخواص

- ١ - لا نقصد إنكار قيمة مطالعه الطبيعة للاستمتعاب بنعمها، بل نريد تبيين سبب تأكيد القرآن على مشاهدة الطبيعة والتدبر فيها، وهو كونها آية ودليلًا على الله سبحانه وتعالى.
- ٢ - مجموعة مؤلفات الشيخ مطهرى ٢: ٥٠؛ وكذلك: ١٢: ٤٢٤، ٤٤١. ومقالات فلسفية (فلسفية) ٢: ٢٢٩.
- ٣ - راجع: ايان باربور، علم ودين: ١٨، ٤١، ٢٧، ترجمه للفارسية: بهاء الدين خرمشاھي، مركز نشر دانشکاهی؛ ودرآمدی تاریخي به فلسفه علم (اطلاعه تاریخی علی فلسفه العلم)، جان لازی، ترجمه للفارسیة: علی بایا، مرکز نشر دانشکاهی؛ وعلم شناسی فلسفی (دراسة فلسفية للعلم)، مجموعة مقالات من دائرة معارف بل ادواردز الفلسفية (مقاله های تبیین علمی، روش علمی)، ترجمه للفارسیة: عبد الكريم سروش، مؤسس مطالعات وتحقيقات فرهنگی.
- ٤ - يعتبر السيد الصدر أن الافتراضات الممكنة في مجال تفسير ظواهر العالم أربعة، ويتحدث عن القيمة الاحتمالية لكل منها بشكل مفصل. راجع: الأسس المنطقية للاستقراء: ٤٠٣، دار التعارف للمطبوعات.
- ٥ - مطهرى، التوحيد: ٧٣، نشر صدرا.
- ٦ - تناول الشيخ المطهرى هذا الموضوع بشكل موسع في كتاب التوحيد: ٥٨-٩٨، أكثر من سائر مؤلفاته. وتتناولها السيد الصدر بصورة مستدلة في رسالة تحت عنوان: «المرسل والرسول والرسالة»: ٤٧.٢٨.
- ٧ - مجموعة مؤلفات الشيخ المطهرى ٣: ٥٠.
- ٨ - المصدر نفسه: ١٢: ٤٤١.
- ٩ - مطهرى، التوحيد: ٤٤، ٦٠.
- ١٠ - المصدر نفسه: ٤٤.
- ١١ - مجموعة مؤلفات الشيخ المطهرى ١٢: ٤٤١.
- ١٢ - يعتقد المطهرى أن المعرفة بالأيات هي برهان النظم، «أبسط وأعمّ برهان يُقام على وجود الله هو برهان النظم، فالقرآن الكريم يسمّي المخلوقات بالأيات، أي العلام والدلائل على الله»، مجموعة التأليفات ١: ٥٣٧.
- ١٣ - المصدر نفسه: ١٢: ٤٠٠، ويبدو أن الشيخ في كتاب التوحيد - الذي ذكر فيه صراحةً ابتكاء برهان النظم على الاحتمالات - يريد بيان أحد مناهج معرفة الله، وحينما يذكر ابتكاء معرفة الله على حساب الاحتمالات، يريد بذلك إنكار انحصر منهج معرفة الله بالافتراض والاحتمال، الوجه

الآخر للجمع بين القولين هو أن الطريقة العلمية المبنية على الاحتمالات تثبت أصل وجود الله، لكن اللاهوت الذي يعني معرفة صفات الله، تتطلب أموراً لا يمكن إثباتها بالحساب نفسه، والشاهد على هذا الرأي قوله: «لم يوص القرآن إطلاقاً بمعرفة وحدانية الله التي تحصل بالمطالعة في نظام الخلق، حيث يؤكد على أن معرفة الخالق الفوق طبيعية تتم بهذا المنهج، وتوصية بهذه غير صائبة البة»، راجع: سيري در نهج البلاغة (تأملات في نهج البلاغة): ٥٤، انتشارات صدرا.

١٤ - على سبيل المثال، اسوين برن في مقال تحت عنوان: The argument from design في كتاب:

Philosophy of religion: An anthology louis P. pojman P.٢٩.

١٥ - الطباطبائي، الميزان ١: ٣٩٥، انتشارات اسماعيليان؛ وقد اعتبر بعض كبار فلاسفة المسلمين بعض آيات القرآن دلالة على براهين خاصة، ذكروها لإثبات وجود الله، أي أنهم كانوا يدافعون عن فكرة وجود استدلالات في القرآن الكريم على وجود الله، خلافاً للسيد الطباطبائي؛ فعلى سبيل المثال راجع: ابن سينا في الإشارات والتبيهات ٢: ٦٦؛ وصدر المتألهين في الأسفار العقلية ٦: ١٤، وأكثراهم صراحة ابن رشد الذي يذكر شكلين من البرهنة على وجود الله في القرآن: دليل العناية ودليل الاختراع، نقاً عن كتاب التصور الذي في الفكر الفلسفى الإسلامى للدكتورة منى أحمد أبو زيد، المؤسسة الجامعية، ص ٢٢١.

١٦ - الميزان ١٨: ١٥٤.

١٧ - علماً أن برهان الوجوب والإمكان قابل للإثبات - حسب ادعاء ابن سينا - دون أي مقدمات تجريبية وبشكل هليجي محض، انظر: الإشارات ٢: ٦٦.

١٨ - محمد باقر الصدر، المرسل، الرسالة: ٤٩، دار التعارف؛ ومطهري، التوحيد: ٨٥.

١٩ - John Hick من فلاسفة الدين الألمانيين .(... - ١٩٢٢)

٢٠ - William Kingdon Clifford، فيلسوف بريطاني عالم في الرياضيات وفيلسوف بريطاني

٢١ - راجع المصدر التالي حول المعتقد الجذري:

An introduction to contemporary Epistemology Gon ATHAN DANCY Basil Blackwell part ١١.

٢٢. David Hume ديفيد هيوم، فيلسوف ومؤرخ وعالم اقتصاد اسكتلندي (١٧١١-١٧٧٦).

٢٢ - أوردنا رأي جون هيغ اعتماداً على كتابه «فلسفة الدين» ومقال «حقيقة الإيمان»؛ راجع:

فلسفة الدين، جون هيك، ترجمه للفارسية: بهرام راد، انتشارات الهدى، الفصل السادس؛ ويجد التبيه هنا إلى أنه على الرغم من الادعاء في مقدمة الترجمة الفارسية أنها تمت للطبعة الرابعة من الكتاب، لكن تطبيق الترجمة على النص الأصلي، يظهر أن قسمًا من البحث المذكور هنا لم يترجم؛ وهو الصفحة ٧٥ من الطبعة الرابعة، كذلك راجع مقال «حقيقة الإيمان» في كتاب Philosophy of Religioned. George Abernethy ... Newyork, The macmilan company p.٢٥٢.

٢٤ – يؤكد السيد الطباطبائي في الصفحة ٧٦ من كتاب «نهاية الحكمة»، نشر جماعة المدرسین، أن التمييز الدقيق والتبيين لا يتم إلا بالوجود، وجمع مفاهیم ماهویة وكلیة لا توصل للتشخیص الفردي (تبیین الفرد).

٢٥ – تفسیر نور الثقلین للعروسي ٤: ١٢٨، نشر اسماعیلیان.

٢٦ – أصول الكافی ٢: ١٣، ح ٤.

٢٧. Martin Luther مارتن لوثر، مصلح دینی آلمانی و مؤسس البروتستانتیة (١٤٨٣- ١٥٤٦)

٢٨ – جلال الدين الرومي، المثنوي ٦، البيت: ٢٥١٢، تصحیح: الدكتور استعلامی.

٢٩ – المصدر نفسه ٣: ٢٠، البيت: ٢٧٦ إلى ٢٨٠.

٣٠ – ابن عربی، الفتوحات المکیة ٤: ٢١، دار الفكر.

منطق الفهم القرآني،

قراءة في أساسيات تفسير النص الديني

الشيخ محمد تقى مصباح اليزدي^(*)

ترجمة: محمد عبدالرزاق

تمهيد —————

لعلَّ موضوع «منطق الفهم القرآني» من المواضيع التي لا تزال مهمَّةٌ لدى بعضِ، وإنْ كان يشبهُ - إلى حدٍ كبيرٍ - الاصطلاح المتعارف عليه في العلوم العقلية، فلكلَّ علمٍ عقليٍّ منطقٌ خاصٌّ به له ارتباطٌ وثيقٌ بأصوله ومبانيه، بمعنى أن التوافصل مع العلوم يتمَّ من خلال الأصول والقواعد التي يقوم الأستدلال عليها، هكذا الحال بالنسبة لسائر العلوم الأخرى، حيث لها أصول وقواعد يمكن من خلالها الإفادة منها، وعلى هذا الأساس يرى بعضُهم أنَّ «أصول الفقه» يمثل منطق علم الفقه، وإذا كان من السهل اعتبار أصول الفقه كذلك، فلا غرابة في أن نطلق على القواعد والأصول التي ترشدنا إلى فهم النص القرآني عنوان «منطق الفهم القرآني»، لا سيما وأنَّ الضرورة تفرض وجود أسس وقواعد خاصةً بتفسير الآيات، وإذا سلمنا ضرورة وجود منطق في فهم القرآن، نعود لنضعه ضمن قسمين عامين:

أحدهما: الفرضيات والأصول الموضوعة للشريعة التي تؤمن بمسألة تفسير القرآن وضرورة فهمه فهماً دقيقاً.

(*) من أبرز أساتذة الفلسفة في إيران، رئيس مؤسسة الإمام الخميني للبحوث والدراسات، وعضو في مجلس خبراء القيادة، اشتهر بمناهضته الشديدة لمقولات الفكر الإصلاحي الأخير في إيران، له مؤلفات عديدة قيمة.

ثانيهما: القواعد الخاصة التي تُستكشف آفاق الآيات على ضوئها، ومن الطبيعي أن يكون لكل نوع من العلوم أسلوبه الخاص، يحقق بواسطته هدفه المنشود له، من هنا تتجلى ضرورة توفر القرآن على أسلوب خاص، إلا أن مما يؤسف له في هذا الصدد عدم توفر دراسة معمقة مع ضرورتها الملحة، فكل من يفسر القرآن عليه أن يكون مطلعاً على أصول التفسير وتوظيفها بأحسن شكل ممكن، إلا أن الاتجاه العام كان قد صبَّ إهتمامه على بعض المسائل والشبهات المطروحة في علوم القرآن من قبيل موضوع تعدد القراءات والبحوث الهرمنوطيقية.

وبعد أن تبيَّنت ضرورة هذا الموضوع، نلاحظ تفاقم الحاجة إلى هذه الأبحاث؛ نظراً لاتصالنا بالثقافة الغربية وما يتولَّد من شبكات في الأوساط العلمية تجاه مبادئنا العامة.

يقع بحثنا الحالي في ثلاثة فروع رئيسة: الأول: ويشتمل على تلك النظريات والأصول المسلمة. الثاني: وهو جملة من الأصول الخاصة بتفسير القرآن. أما الثالث فيدور حول الشبهات والإشكاليات المطروحة في هذا المجال والرد عليها.

أصول التفسير القرآني —————

الأصل الأول: ومن أولى الأصول التي نطرحها في التفسير اعتبار القرآن الصادر من الله تعالى أحد الأصول التفسيرية المسلم بها لا البديهيَّة، فقد يوجد هناك من يشكِّك بوجود الله عزوجل أو بنسبية الكلام له وإن اعترف بوجوده، وبالتالي يشكِّك في كون القرآن كلام الله، وهو موضوع قديم ليس بالجديد، ومتداول لدى المذاهب الإسلامية المختلفة، ولعلَّه يعود إلى عقدين من الزمن في بدايات الثورة الإسلامية، عندما أثار بعضهم شبهة الوحي النفسي ونسبة القرآن إلى النبي محمد صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَاٰلِهٖ وَسَلَّمَ نافياً صدوره عن الله عزوجل، محاولاً الاستعانة بالنص القرآني نفسه لإثبات ذلك، إلا أننا نعتبر هنا مسألة: القرآن كلام الله، من الأصول الموضوعة، دون أن نخوض في تفاصيلها؛ لأن ذلك يتطلب نطاقاً واسعاً يفوق ما نحن بصددده.

الأصل الثاني: إن الله تعالى أنزل كتابه لغاية معينة، ولا بد من إدراك هذه

الغاية عن طريق الفهم الصحيح لمعنى الآيات؛ ليتحقق الهدف من وراء نزول القرآن الكريم، لكن هل يرتبط هذا الموضوع في واقعه بعلم الكلام أم بالفلسفة الإلهية؟ إننا نرى أنه أقرب إلى علم الكلام من الفلسفة الإلهية، واللحظة الجديرة بالذكر هي أنَّ هيئة الدليل في هذا اللون من القضايا مختلفٌ؛ لذا اعتمدت هنا كلمة «الحكمة» بشكل مكثف حيث إن مقتضى الحكمة الإلهية تكميل نقص المعرفة البشرية في تحديد سبيل السعادة؛ عبر بعث الأنبياء وإنزال الكتب، أمَّا عدم إرسال الأنبياء والكتب السماوية فهو نقضُ للفرض الإلهي وخلاف للحكمة الربانية؛ وعلى هذا الأساس الثابت في الإلهيات والكلام - وهو الدليل الأساس على النبوة - يتشكل لدينا الأصل الموضوع الثاني المتمثل بهداية الله تعالى لنا عن طريق الوحي، ومن خلاله يدرك ما لا سبيل للعقل إليه في القضايا الضرورية ذات المدخلية الكبيرة في رسم طريق السعادة، وهذا ما ينبغي أن يضطلع به الوحي الإلهي؛ وفقاً لقاعدة اللطف والمرشحة عن مشكاة الحكمة الإلهية.

نعم، قد تكون بعض الآيات مركبة لبعض المسائل التي يمكن للعقل إدراكها، من قبيل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْمُعْدُلِ وَالْإِحْسَانِ﴾، فالعقل يدرك - بمفرده - حُسن العدل والإحسان وإن لم تنزل الآية، لذا كانت تأكيداً له.

على أي حال، تبقى الضرورة الملحّة للوحي والقرآن كامنة في إرشادنا إلى طريق السعادة، والتمييز بينه وبين سبيل الشقاء؛ نظراً لضعف عقولنا وعجزها عن تحديد ذلك.

الأصل الثالث: إن للكتاب الذي نزل من عند الحكيم له دايتا لغة عقلائية، أي أنه جاء وفقاً لأصول الخطاب المقلائي، ولهذه المسألة أهمية بالغة، لم يتطرق إليها المفسرون والمفكرون طيلة أربعة عشر قرناً مضت، فهل كان الخطاب الديني - في حقيقته - خطاباً واقعياً أم رمزاً أسطورياً؟

لم ينل هذا الموضوع حقه في دراساتنا، إلا بعد أن تعرض له الأوروبيون لا سيما بعد عصر النهضة، فيما يخص الكتب المقدسة (التوراة والإنجيل)، وهل أنَّ غرضها الكشف عن الواقع أو لا؟ وقد كان منطلقهم في ذلك اختلاف لغات التفاصيم، وأنَّ

بعضها يروم الكشف عن الواقع ونقله للمخاطب أو السامع، فيما لا يكون بعضها الآخر كاشفاً - بالضرورة - عن الواقع، كلفة القصص والأساطير والشعر، لا سيما بعض الأشعار الصوفية الممزوجة بالخمر والطرب وغير ذلك، مما ينوه الشعراء أنفسهم إلى أنَّ المقصود منه ليس ما هو المتعارف خارجاً، وإنما هو رمز لفرض مختلف، وهذا معناه - إذاً - أن لغة الخطاب تختلف وتتنوع.

لقد حاول بعضهم الدفاع عن المسيحيَّة واليهوديَّة قبْلَ ما تعرضتا له من إثارات بعض العلماء حول مواضيع التوراة والإنجيل ومخايرتها لأصول العقل والعلم، فأُسقِطوا قيمة تلك الكتب ونفوا قدسيتها، فجاء الردُّ بأنَّ لفتها تمتاز عن لغة العقلاء وخطاباتهم الحاكمة عن الواقع، وأنَّ لديها لغة خاصة كلفة الأفاصيص، التي يهم فيها فهم الفكرة ووعيها، فتحن عندما نقرأ كتاب كليلة ودمنة لا يذهب تفكيرنا إلى الأسد والثلعب الواقعيَّين..

بهذه التبريرات الواهية نظرُوا للمسألة، معتقدين أنَّهم ردوا بذلك على تلك الشبهات التي تناولت بعض القصص الديني، من قبيل شرب الأنبياء للخمر، وصراع الرب مع يعقوب وإسقاطه الأخير له أرضاً.. فقالوا: إنَّ هذه التعبيرات رمزية لا تكشف عن واقع خارجي، فلا بد في فهمها من ترجمة خاصة بها وتأويلٍ مناسب لها.

فما هو موقفنا نحن تجاه كتابنا «القرآن»؟ هل نقول بأسطورة لغة الآيات ورمزيتها؟ أم أنَّ لفتها كاشفة عن الواقع، كما في الحوارات العقلائية؟

هذا ما يجب عنه الأصل الثالث القاضي بواقعية اللغة القرآنية، نعم لا ينفي ذلك وجود أساليب الاستعارة والمجاز بين طيَّات نصوصه، كما أن خطابات العقلاء أيضاً لا تخلو هي نفسها من تلك الأساليب - معبقاء غرضها الأصلي في درك الحقائق - فلطالما استفاد العقلاء من الأساليب الأدبية المختلفة، فلا ضير في الإفادة من علم البلاغة في هكذا نوع من الخطابات، فالبلاغة مطابقة الكلام لمقتضى الحال، الأمر الذي يسهل على المتكلم إيصال غرضه ومراده للسامع المخاطب، دون أن يعني ذلك أسطورية اللغة، فقد نستخدم - حتى في معرض بياننا لبعض الحقائق - التعبير المجازية مع وجود فرينة ترشد السامع لمجازية الخطاب، من هنا لا ننكر وجود بعض أساليب

المجاز والاستعارة ضمن النص القرآني، إلا أن ذلك لا يتعارض مع كونه نصاً كاشفاً عن الحقائق الواقعية - كما لا يعني رمزية دلالة الآيات جميعها.

الأصل الرابع: ويترفرع من سابقه، وهو أن الله تعالى استخدم في إيصال معاني الآيات الأسلوب عينه الذي اتخذه العقلاة في تخاطبهم وتحاورهم، وبعبارة أخرى لم يتصرف الخطاب الإلهي بأسلوب مغاير لأساليب العقلاة، وإن اشتمل - أحياناً - على بعض الدقائق والأساليب الفنية التي يصعب على عامة الناس فهمها، إلا أن ذلك لا يعني كون أسلوب القرآن في بيان الحقائق أسلوباً غريباً نادراً، نحتاج فيه دركه إلى ما هو خارج عن دائرتنا، بل ذلك ممكناً بالاعتماد على الطريقة العقلائية، وكما أن لفهم العقلاة درجات كذلك بالنسبة للمفسرين، فكلما كان المفسر مطلعاً على العلوم القرآنية ولغة القرآن زاد ذلك في صحة استخراجه للنتائج والحقائق، فليست لغة القرآن خارجةً عن نطاق لغة العقلاة.

الأصل الخامس: إنَّ محصلة الأصول المقدمة أنَّ المتكلِّم - أي الباري عزوجل - ألقى خطابه على الناس بالأسلوب عينه المستخدم في هذا الفرض، وطلب منهم تفسير خطابه وفهمه، ولو في الجانب المتأني لدى من هم على علم بأصول الخطاب على أقل تقدير، ويقابل هذا المبدأ نظرية بعض أتباع المذهب الشافعي، وهي نظرية ذات جذور لدى بعض الشيعة أيضاً.

لقد تصور بعضهم - ممنْ أساءُ فهمَ الموضوع - أنَّ إدراكَ المحتوى القرآني وتفسيره مختصٌ بالمعصومين عليهم السلام ولا يحق لغيرهم الاجتهد في فهم النص القرآني، أو أنَّ فهم غيرهم ليس حجةً على أقلِّ التقادير، واستشهدوا ببعض الروايات المعروفة في هذا الجانب من قبيل: «إِنَّمَا يَعْرِفُ الْقُرْآنَ مَنْ خَطَّوْبَ بِهِ»، وهو انطباع خاطئ - كما يظهر - ومخالف لما عليه غالبية العلماء والمفسرين، ابتداءً من زمن الأئمة وحتى يومنا هذا، لا سيما الشيخ الطوسي والطبرسي والعلامة الطباطبائي وغيرهم من المفسرين الكبار، ومن لم يجيروا المشروع التفسيري فحسب بل اعتبروه من العبادات أيضاً، بل من الواجبات أحياناً.

ولابد في الرد على أولئك الذين نفوا الحق الإنساني العاكم في فهم القرآن من

الاستدلال بروايات المقصومين عليهم السلام، إذاً فهناك أصل يعتمد عليه الإنسان في اكتساب أسس المخاطبة مما يزهله للاستفادة من نص القرآن، وإن لم يعن ذلك إطلاعه على الحقائق جميعها والأبعاد، ولا شك في أن هذا الموضوع من البحوث المعمقة التي تحتاج لسرد الأدلة والروايات، وإن اعتبرناه هنا من الأصول الموضوعة دون خوض في أدلة إثباته، لكننا - مع ذلك - نذكر واحداً من تلك الأدلة؛ فقد أشارت بعض الروايات إلى أن الملاك في الفصل بين الصحيح منها والموضوع هو النص القرآني وعرضها عليه، فإن واقفته فهي صحيحة، وإنّا في معرفة موضوعة.

قواعد التفسير القرآني —

أما القسم الثاني من بحثنا فيتعلق بالقواعد وأسس التي من نفهم - من خلالها - النص القرآني؛ أي أنه يامكان البعض - وهذا على سبيل الموجبة الجزئية - أن يرجع للقرآن ويفهم عباراته، ويكون ما لديه من تصورات حجة مقنعة، لكن ما هو السبيل لذلك؟ وما الذي يتعمّن علينا فعله في فهم القرآن؟ فبعد أن ثبت لنا الحق بالاستباط من القرآن الكريم وتوفّر الحجية فيه - إذا ما استند للضوابط والأصول العقلائية.. ما هي تلك الأسس والأصول التي يتعمّن علينا مراعاتها؟

والجواب: إنّ جميعها مستند لقواعد الخطاب العقلائي، أي لا يوجد لدينا أصل تعبدّي، إلا في جانب من الجوانب نشير له تباعاً، فنتظراً لكون القرآن قد نزل بـ«لسانٍ عَرَبِيٍّ مُبِين»، تحكم الأصول العقلائية بضرورة إطلاع من يريد فهم نصّه على الأدب العربي وفروعه، فلا بد له من إتقان اللغة، والصرف، والنحو، وعلم البيان والمعاني، وسائل الأساليب البلاغية. ومن دون ذلك لن يتتسنى له الإمساك بدفة التفسير القرآني، لا سيما في بعض الجذور اللغوية لبعض المشتركات اللفظية.

الشرط الأول: تأسيساً على ذلك يغدو الشرط الأول لفهم النص القرآني فهماً سليماً، إتقان علوم اللغة العربية، وهو شرط عقلائي، فلو حاول من لفته الإنجليزية قراءة نص باللغة الفارسية وادراك معناه، دون اطلاع على الأدب الفارسي وقاعد اللغة، فلن يسمح له بتقويل قائل النص الفارسي ما استتجه دون دراية، الأمر الذي ينطبق على ما نحن فيه.

الشرط الثاني: إنَّ كُلَّ لُغَةِ اسْتِخْدَامَاتِهَا الْخَاصَّةَ بِمُفَرَّدَاتِهَا مَمَّا يُولَدُ تارِيَّةً إِشْتِراكًا لفظيًّا وأخْرِيَّ مَعْنويًّا، بِحِيثُ يَصُعبُ عَلَيْنَا تَحْدِيدُ الْحَقِيقَةَ مِنَ الْمَجازِ، وَهُنَّا يَتَعَيَّنُ عَلَيْنَا اللجوءُ إِلَى الْقَرَائِنِ وَالشَّوَاهِدِ، وَأَوْلَاهَا مَا يَتَعَلَّقُ بِالنُّصُّ الْحَالِيِّ مِنْ بَدَائِتِهِ وَحَتَّى نَهَايِتِهِ مِنْ آيَةٍ سَابِقَةٍ أَوْ لاحِقَةٍ، مَمَّا يَصِدِّقُ عَلَيْهِ جَمْلَةُ السِّيَاقِ الْمُحيَطِ بِالنُّصُّ، نَعَمْ، قَدْ يُطْلَقُ السِّيَاقُ عَلَى مَا هُوَ أَخْصَّ مِنْ ذَلِكَ، وَهُوَ الْمُقْطَعُ الْكَلَامِيُّ أَوْ مَجْمُوعَةُ الْعُنُوانِ وَالْمَوْضُوعِ الْمُحَدَّدِ، دُونَ أَنْ يَكُونَ لَهُ صَلَةٌ بِسَابِقِهِ أَوْ لاحِقِهِ، إِلَّا أَنَّنَا هُنَّا نَمْنَعُ كَلْمَةَ السِّيَاقِ مَفْهُومًا أَوْسَعَ مِنْ ذَلِكَ لِيُشْمَلَ صَدْرُ الْكَلَامِ وَعِزْزُهُ، مَمَّا يَسْهُلُ عَلَيْنَا فَهُمْ مَرَادُ الْمُتَكَلِّمِ بِصُورَةٍ صَحِيحَةٍ، فَلَوْ أَخْذَنَا جَمْلَةً قَصِيرَةً مِنْ إِحْدَى الْآيَاتِ دُونَ مَلِحَظَةٍ بَدَائِتِهَا وَمَا انتَهَى إِلَيْهَا، فَلَنْ نَتَمَكَّنَّ مِنَ الْجُزْمِ بِفَحْوِيِّ مَرَادِهَا وَضَبْطِ فَهْمِهِ.

وَقَدْ تَعرَّضَ التَّفْسِيرُ لِلْعَدِيدِ مِنْ هَذِهِ الْمَغَالِطَاتِ، بِأَنْ يُفْسِرَ جَزْءٌ مِنَ الْآيَةِ وَيُصَدِّرُ الْحُكْمَ فِي ذَلِكَ دُونَ مَلِحَظَةٍ بَقِيَّتِهَا مَمَّا وَلَدَ التَّبَاسَ كَبِيرًا لِدِيِّ الْأَذْهَانِ.

الشرط الثالث: وهو مشابه للثاني، إلا أنَّ القراءن هذه المرة هي القراءن اللفظية المنفصلة، فيما أنَّ قائلَ آيَاتِ الْقُرْآنِ حَكِيمٌ لَا يَسْهُو وَلَا يَنْسِي، إذًا من الممكن أن نستعين في فهم الآية بأية أخرى؛ أي يمكن مراجعة بعض الآيات ذات الصلة للتأكد من صحة فهمنا الحاصل من الآية الأولى، فنراجع مجموع الآيات القرآنية لفهم واحدة منها.

نعم، من الجائز أن نقول بضرورة مراجعة سائر الآيات في تفسير كل آية، إنما القدر المتيقن في ذلك هو الموارد المشابهة لبعضها والتي يامكانها الإسهام في تبسيط عملية الفهم السليم، وهو ما أشار إليه الإمام علي عليه السلام بقوله: «القرآن يفسر بعضه بعضاً»، وهذا أسلوب عقلائي أيضاً.

إذن، تُعَتَّر مراجعة كلام المتكلِّم في توضيح جزء منه من الأمور العقلائية لا التعبدية، وهكذا الأمر بالنسبة للنص القرآني، لا سيما وأنَّ قائله منزه عن الخطأ والسهو، أما غيره من المتكلِّمين فيجوز في حقه الخطأ والنسيان وتغيير الرأي، الأمر الذي لا يصدق على القرآن، أما مسألة الناسخ والنسوخ فهي موضوع آخر يعود للأمد الزمني للمعنى.

الشرط الرابع: الاستفادة من الشواهد التاريخية، وتبع أهمية هذا الشرط من كونه أمراً عقلاً لا تعبد.

يعتمد الكلام - بين المتكلم والمخاطب - على حيثيات متفق عليها من قبل كل متكلم ومخاطبه، كأن يفرضها معنىًّا لأحد الألفاظ حسراً لدلالة ذلك الفظ على المعنى المقصود، وهكذا بالنسبة لعبارة أو جملة من الجمل عندما تطلق ضمن حيثيات خاصة قد يُلغى إطلاقها فيفهم من الإطلاق ما هو خلافه، من قبيل قوله تعالى: ﴿وَأَوْتَيْتَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ في معرض بيان بعض مميزات بلقيس وسلطانها، فلو أخذنا الآية على إطلاقها للزم أن يحتوي ملك بلقيس على كل ما هو شيء، مادياً كان أو غير مادي، لكن هل كان واقع الأمر كذلك بأن تمتلك بلقيس بكل ما له شيئاً في حكمها؟ وربما لم ترَ بعض ما هو في عالمنا اليوم، من هنا يرشدنا المناخ الخطابي في هذه الآية إلى حصر الدلالة بما كان عن لوازم الحكم آنذاك خاصة، وليس المقصود من الآية عموم إطلاقها، إذاً فلا دليل على التخصيص سوى الحصر الدلالي الناشئ من القدر المتيقن في مقام التخاطب، لا سيما وأن الآية لم يسبقها أو يلحقها مخصوصٌ ما.

فعندما يقول القائل: إن حكم فلان لا نقص فيه فإنه يعني بذلك توفر جميع الشروط والمكونات الالزمة لـكل حكم في هذه الفترة، ولا يقصد امتلاكه الأشياء جميعها، فبانظر إلى عصر نزول الآيات يمكن أيضاً تخصيصها بهذه الطريقة، فلو أن كل شخص تأمل في أجواء صدور الخطابات وما يفهم العقلاء من قرائن تتضمنها لكان ذلك عاملاً مساعداً على الفهم السليم، نعم قد تتشاء مغالطات على هذا الصعيد، فقد يضيف بعضهم أموراً غير داخلة في الكلام، أو يسقط من فهمه ما هو من صميم الخطاب الإلهي وغير ذلك من الأمور.. فـكل قاعدة معرضة للإفراط والتفرط وكذلك للخطأ في التطبيق، وهنا يبرز دور المنطق ليعصمنا عن الخطأ في استدلالاتنا العقلية، لكن هل يعني ذلك أن كل من تعلم المنطق كانت استدلالاته صائبة؟ الجواب: كلا، فقد يغفل أحدهم عن بعض الحيثيات، أو يخطأ في تطبيق بعض قواعد الاستدلال فتخطئ النتائج، ولا يعني هذا خلوا المنطق من الفائدة.

تأسيساً على ذلك، يعتبر التركيز على الظروف المحيطة بالخطاب وسبب

صدوره وما إلى ذلك من عوامل تاريخية من ثوابت الفهم الصحيح له، أما إذا واجهنا ما هو واضح عقلاً مما لا يشكك العقول، فيه فمن الممكن العمل به، وإن احتملت المسائل البديهية أيضاً تشكيكاً على مر العصور، حتى أنهم قالوا: لا توجد عندنا بديهيّات مطلقة، وكل شيءٍ نسبيٌ.

لا شك أنَّ هذا النوع من التشكيك يعده ضرباً من الشذوذ الفكري؛ فالعقل لا يؤمن - ابتداءً - بهذه الأمور، وإنما تنتج عنده تبعاً لتأثير بعض الشبهات، أما الذي لم يصب ذهنه بتلك الشبهات فلن يتبنّى الرأي الشاذ، بل يواجه الأمور بجسم وواقية ملموسة، فعندما أخبر ببيانه المصايِّح سيصدق الواقع عندها ذلك دون تشكيك، على خلاف الحال مع السوفساتيين الذي يشكّون بذلك أيضاً، الأمر الذي يذكرنا بشبيهة ديكارت حين قال: من أين أعلم أنني لست أحلم؛ فعلما حولي من الأحلام والرؤيا، فهناك العديد من هذه الشُّبه التي لا يعتد بها إطلاقاً، إنما الملك في الأمر سليمو الفطرة الذين يحكمون عقلهم في تحديد مسائلهم، فإن خالف الفهم أحکامهم فهو مرفوض. أي أنَّ القرائن العقلية بإمكانها الإسهام في درك المعنى الصحيح للكلام، وذلك فيما إذا احتمل الكلام أكثر من تقسيم، يكون أحدهما موافقاً للعقل والآخر مخالفًا له، ولو على صعيد الظاهر والأظهر - في أقل تقدير - أو أحدهما نصَّ في المعنى والآخر ظاهر فيه.

إنَّ فهم كلام العاقل الحكيم - الباري عزوجل - خلافاً لحكم العقل فهم خطأ؛ فللدلائل العقلية واللفظية والحالية والتاريخية دور مؤثر جداً في فهم بعض الآيات، فلو توصلنا إلى معنى من المعاني أو حكم من الأحكام زعمَا منا بصحته، وكان يخالف البرهان العقلي إذا ما عرضناه عليه، فإن ذلك دليل - في حد ذاته - على عدم صحة نتائجنا، كما لو أخذنا - مثلاً - الآيات الدالة على تجسيم الخالق ظاهراً، من قبيل قوله تعالى: «وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفَا صَفَا» و«الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»، إذ ربما يخيل للإنسان في الوهلة الأولى أن هذه الآيات تدلّ على جسمانية الله، والحال أنه يقول: «لَئِنْ كَمِيلَه شَيْءٌ»، فالدليل العقلي يرشدنا هنا إلى تكذيب الفهم الأولي للآيات، فكما أن الأدلة اللفظية والتاريخية تساعدنَا في فهمنا، كذلك الأدلة العقلية

بإمكانها الإسهام في ذلك. لكن ما المقصود بالأدلة العقلية؟ إنها تفطّي تمام ما اتفق عليه العقلاء، وإنما لوقال أحدهم: حَكْمُ عَقْلِي بِكَذَا، وَقَالَ آخَر: حَكْمُ عَقْلِي بِخَلَافِهِ، فَسِنَسْتَتَجُّ مِنْ ذَلِكَ أَنَّ مَقْوِلَةَ الْأَثَنِينِ لَيْسَ مِنْ قَبْلِ الدَّلِيلِ الْعُقْلِيِّ، وَإِنَّمَا مَجْرِدُ رَأْيٍ خَاصٍ، فَكُلُّ مَا يَقُولُ فِيهِ الْخَلَافُ لَا يَنْسَبُ لِلْعُقْلِ وَالْعَقْلَاءِ.

إنَّ الْفَهْمَ الْعُقْلِيَّ الْحَقِيقِيَّ يَحْظَى بِتَأْيِيدِ سَائِرِ الْعَقْلَاءِ، إِلَّا أَنْ يَكُونَ انْطِبَاعُ ذَلِكَ وَتَصْوِيرُهُ خَاطِئًا، فَعِنْهَا وَجَدَتِ الْقَرِينَةُ الْعُقْلِيَّةُ الْقَطْعِيَّةُ صَارَ بِالْإِمْكَانِ فَهُمُ الْمُعْنَى وَفَقَ الأَصْوَلُ الْعُقْلِيَّةُ، تَلِكَ الْأَصْوَلُ الَّتِي تَوَافَقُ الْعَقْلَاءُ عَلَى اسْتِخْدَامِهَا ضَمِّنَ أَسَالِيبِ التَّحَاوُرِ.

لقد حَدَّدَ الْقَرآنُ واجِباتَ الرَّسُولِ ﷺ في أَكْثَرِ مِنْ مَوْضِعٍ: مِنْهَا تَلَوَّهُ آيَاتُ الْقَرآنِ وَالْتَّعْلِيمِ وَالتَّرْزِكَيَّةِ: «يَتَلَوُ عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيَنْزَكِهِمْ وَيَعْلَمُهُمُ الْكِتَابُ وَالْحِكْمَةُ» مِنْ هَنَا نَفْهُمُ أَنَّ عَلَى الرَّسُولِ مَسْؤُلِيَّاتٍ مِنْ ضَمِّنِهَا التَّرْبِيَّةُ وَالْتَّعْلِيمُ، وَأَنَّ ثَمَّةَ أَمْوَارٍ لَا بُدُّ لَهُ مِنْ شَرْحَهَا لَنَا، إِذَا فَهَمْنَا وَحْدَهُ غَيْرَ كَافٍِ فِي إِدْرَاكِ الْحَقِيقَةِ، فَقَدْ لَا نَتَمْكَنُ مِنْ فَهْمِ مَا أَرَادَ الرَّسُولُ تَوْضِيْحَهُ، مِنْ هَنَا تَبَيَّنُ ضَرُورَةُ وَجُودِ الْمُعْلَمَ وَأَنَّ مَجْرِدَ التَّلَوَّهُ لَيْسَ كَافِيًّا؛ إِذَا لَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَا كَفَتَتِ الْآيَةُ بِذِكْرِ التَّلَوَّهِ فَقَطُّ، فَيَمَا هَنَاكَ آيَةُ أَكْثَرِ صَرَاحَةٍ فِي الْمَوْضِعَ تَقُولُ: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيَّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزَّلَ إِلَيْهِمْ»، إِنَّ هَذِهِ الْآيَةَ لَخَيْر دَلِيلٍ عَلَى كَوْنِ الرَّسُولِ ﷺ مَفْسِرًا لِلآيَاتِ، وَأَنَّ الْقَرآنَ مَحْتَاجٌ لِلْقَسِيرِ النَّبُوِيِّ. نَفْهُمُ مِنْ ذَلِكَ - بِشَكْلِ عَامٍ - أَنَّهُ لَا يُمْكِنُنَا فَهْمُ الْقَرآنَ فَهْمًا دَقِيقًا إِلَّا عَنْ طَرِيقِ الرَّجُوعِ إِلَى كَلَامِ الرَّسُولِ، وَلَوْ فِي بَعْضِ الْأَحْيَانِ عَلَى أَقْلَلِ تَقْدِيرٍ، وَأَبْرَزَهَا مَسْأَلَةُ تَفْصِيلِ الْمَجْمَلِ مِنَ الْآيَاتِ، حِيثُ تَوَجُّدُ فِي الْقَرآنِ مَوَاضِيعَ مَجْمَلَةً ذُكِرَتْ عَلَى سَبِيلِ الْإِجْمَالِ وَالْحَكْلَيَّةِ، مَمَّا لَا يُكَشَّفُ عَنْ مَرَادِ الْمُتَكَلِّمِ بِشَكْلِ تَامٍ لِلْأَمْرِ الَّذِي أَحَاجَ إِلَى تَقْسِيرِهَا وَتَفْصِيلِهَا، وَعَلَى سَبِيلِ الْمَثَالِ، ثَمَّةَ آيَاتٍ مُتَعَدِّدةٍ تَتَعَلَّقُ بِالصَّلَاةِ؛ بِيَدِ أَنَّهَا لَمْ تَتَطَرَّقْ لِكَيْفِيَّتِهَا وَعَدْدِ رَكْعَاتِهَا، وَهُوَ ذَاتُ الْأَمْرِ الَّذِي أَشَارَ لَهُ الْأَئمَّةُ عَلَيْهِمُ الْكَلَمُ، حِيثُ سُأَلَ أَحَدُ أَصْحَابِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لِمَاذَا لَمْ تَذَكُّرْ أَسْمَاءُ الْأَئمَّةِ الْأَثَنِيَّ عَشَرَ فِي الْقَرآنِ وَلِزُومِ الرَّجُوعِ إِلَى عَلَيِّ السَّلَامِ بَعْدِ الرَّسُولِ ﷺ؟ فَأَجَابَهُ الْإِمامُ مُتَسَائِلًا: إِنَّ اللَّهَ - عَزَّوَجَلَ - قَالَ: «وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ»؛ فَهَلْ قَالَ مَا عَدَ رَكْعَاتِ صَلَاةِ الصَّبْحِ؟ فَأَجَابَ

الرجل: لا، فقال الإمام عليه السلام: إذاً من أين فهم الناس صلاتهم؟ لقد سألوا الرسول عليه السلام كيفيتها فعلمهم، ثم يتبع الإمام بالقول: جاء في القرآن: ﴿وَاتُّهُ الزَّكَاة﴾، فهل أشار لواردتها وبأي مقدار؟ قال الرجل: لا، قال الإمام عليه السلام: فمن أين علم الناس موارد الزكاة وحدود نصابها؟ ثم قال عليه السلام: إن قوله تعالى: ﴿أطِيعُوا اللهُ وَأطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَئِنِي الْأَمْرِ مِنْكُم﴾ يتضمن أولى الأمر، وأولي الأمر كأقيموا الصلاة؛ فكان من الواجب على الناس سؤال الرسول عليه السلام عن ذلك، وقد سأله فعدد لهم الأئمة الاثني عشر، والقصة منقولة أيضاً عن جابر بن عبد الله الانصاري، حيث سأله عن تفسير أولي الأمر ومن هم الذين يجب علينا طاعتهم؟ فذكر له الرسول الأئمة واحداً تلو الآخر. يتبين من ذلك - ولو على نحو الموجبة الجزئية أيضاً - أن فهم القرآن في بعض الأحيان يتوقف على الرجوع لأهل البيت عليهما السلام، لا سيما في الموارد المجملة والمبهمة التي تحتاج إلى شرح وتفصيل وسؤال، وتحصيص العام وتقييد المطلق من هذا القبيل أيضاً.

ومن جملة المسائل التي تتعرض لها مباحث أصول الفقه عندنا، موضوع تحصيص السنة الشريفة للعام القرآني وتقييدها مطلقاً، أنا شخصياً ذكرت مثلاً لعله مفتنٌ من يحكم إنصافه في هذا الجانب، فقد كان لي - ذات مرة - لقاء بأحد ممثلي بعض الفرق الضالة، وقد طلب في مطلع حوارنا أن يستند كل شيء من كلامي إلى دليل قرآنٍ قائلًا: أنا لا أقبل منك سواه. فقلت له: أجبني على هذا السؤال ومن ثم ألبّي ما طلبت، هل أكل لحم الكلب حلال في الإسلام؟ قال: بل محرام. قلت فهاتني دليلاً من القرآن، قال: إنما هذه من المسلمات، وقد اتفق المسلمين عليها، وعجز عن الرد، فقلت له: لكنني سأريك بدليل من القرآن على حلية لحم الكلب، فقال: وكيف؟! قلت: ورد في القرآن قوله: ﴿فَلَمَّا أَجِدُ فِي مَا أَرْجِعِي إِلَيْيَ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِرِيرٍ فَإِنَّهُ رَجْسٌ أَوْ فِسْقًا أَهْلُ لِفَيْرِ اللهِ بِهِ...﴾؛ فإن هذه الآية تحصر مصاديق الحرمة في أربعة: لحم الخنزير، لحم الميتة، والمسفوک الدم، والمذبوح دون ذكر اسم الله عليه، أما غيرها فهي حلال، ولم تذكر حرمة لحم الكلب إطلاقاً، إذاً فعلى هذه الآية يكون أكل لحم الكلب حلالاً، لا حراماً.

ويزول جذر القضية إلى دعوة القرآن للرجوع إلى الرسول لتبيين مجمل الآيات والأحكام، وهذا ما يدلنا على أن كلامه ^{عليه السلام} حجة، وأن بإمكاننا الاستشهاد به ضمن إطار الفهم القرآني.

نستنتج من ذلك قاعدة أخرى في فهم القرآن، وهي أنَّ كلام الرسول والأئمة الأخرى عشر - حسب المعتقد الشيعي - حجة في تفصيل المجمل القرآني وكلَّ ما يحتاج إلى تفسير، وبدون ذلك لا يمكننا التأكيد من صحة أو كمال ما توصلنا إليه في فهمنا؛ إذ يبقى على الدوام محتملاً للخطأ.

إشكاليات حول فهم النص القرآني —

بقي أن أشير إلى الفرع الثالث من البحث أعني مسألة الشبهات المطروحة في هذا المجال وسيبيل ردّها، وهي كثيرة - بطبيعة الحال - إلا أنني أحارُّ على التعرض لشبهة عامة في هذا الصدد، على نحو الإجمال.

شاهد - وعلى مر العصور - اختلافاً بين المفسرين في بعض الآيات، مما قد يصل إلى حد التناقض التام أحياناً، بحيث يقول أحدهم بحكم فيما ينفيه الآخر؛ فإذا كان بإمكاننا الرجوع للقرآن وتقاسيره فأين هو الصواب من بين هذه الآراء المختلفة؟ أقول في ذلك موجزاً: إن استنتاجاتنا من القرآن إذا كانت وفق القواعد المذكورة وما قد يضاف إليها بحيث تتوافق رأي العقلاة فهي حجة قطعاً، أما في الجوانب الطنية المحتملة للخلاف فحالها في ذلك حال المسائل الطنية في سائر العلوم، فالعلوم الإنسانية جميعها تحتوي قسماً يقينياً قطعياً كما تحوي آخر غير قطعياً، والقاعدة أن يعمل الجميع بالموارد القطعية، أما غيرها فلذويا الخبرة والمقدرة على البحث فيها إبداء رأيهم، وإن لزم أن يقوم بهذه المهمة غيرهم فعليه أيضاً الالتزام بالأصول العقلائية والرجوع إلى الأعلم في ذلك العلم ليطلع على رأيه فيه.

إذا تعلق الأمر بالجانب العملي تعين ترجيح أحد الطرفين على الآخر، أما إذا دخل الجانب الاعتقادي دون العملي فليس من الضروري تعين اعتقاد الإنسان في ذلك بالتأكيد، بل بالإمكان أن يعتبر أحدهما حكمه الطني في المسألة دون أن ينسب

رؤيَّةً معينة للقرآن، من قبيل ما يطرحه المتكلمون حول مسألة البرزخ والآخرة وتفاصيل القبر وغير ذلك من الأمور الغيبية... فهل يتعمَّن علينا اختيار نظرية محددة في ذلك؟

بما أننا لسنا بحاجة للموضوع - عملياً - فبامكاننا الاكتفاء - كما يقول الصادق عليه السلام - بما ذهب إليه الأئمة الأطهار في ذلك، مع إمكانية درس الموضوع وفق الأدلة اللغوية والعقلية، وترجيح بعض الآراء على بعض، فالإسلام يسمح بذلك، إلا أنه يتعمَّن اعتبار النتيجة أمراً ظنِّياً لا يُنسب للقرآن؛ لعدم توفر الدليل القاطع في ذلك، لذا يستحسن الرجوع إلى ما توصل إليه الأئمة في هذه الأمور المستعصية؛ من هنا يتحتم علينا احترام وجهات النظر الأخرى في هذه المسائل التي لا تصنف من ضروريات الدين، وأن لا يجرِّنا الخلاف فيها إلى التكفير والزندة وغير ذلك..

أما الضروريات فهي من القسم الأول وثبوتها قطعي؛ فبامكان الجميع الاستناد إليها، والسيرة العقلائية تحكم أيضاً بحجيتها، فهي لا تحتمل الاجتهاد أو التنطير، إلا لدى المفترضين، أما غيرها فبامكان من توفر فيه الكفاءة العلمية أن يخوض غمارها، ويبحث فيها، مع إبقاء احتمال الخطأ فيما يتوصَّل إليه من نتائج مفتوحة، إذ لا تتعدَّ كونها نتائج ظنِّية، لا يمكن نسبتها إلى الله تعالى بشكل حاسم، فقد يكون الواقع مخالفًا لها، أمَّا اعتقادنا القلبي فيها فيبقى قائماً على ما أفادنا به الأئمة المعصومون عليهم السلام، فهو سندنا القوي.

العقلانية والتعبد، قراءة فلسفية لبنيات الشريعة الإسلامية

الشيخ محمد تقى جعفرى^(*)

ترجمة: عبدالهادى الموسوى

تمهيد —————

التعبد والتعقل في الذهنية العامة وعند أصحاب الاطلاع المحدود على المعارف الدينية ذو معنى ساذج ومشابٍ بخلطٍ من المفاهيم الارتجالية، ويظن بعض من ليس من أهل الفن من السطحيين أن التعبد عبارة عن مجموعة شعائر وخلطٍ من الممارسات العملية الفظيّة، أو مجموعة عقائد وعمليّات لا تتحكم لأى دليل مُتقنٍ، وإنما هي محض امثالٍ لأوامر وإرشادات الجهة التي صدرت عنها، أي أنها صرف قبولٍ أعمى للعقائد والممارسات العملية.

يعتقد هؤلاء - بهذا اللون من التعاطي الساذج - أن العقلانية هي المارد الذي يجب على تمام التساؤلات، ويسلط أضواؤه على كل الخفايا والأسرار، مهما تطلست وتفقدت، مما يوقعهم في إشكالية كثيرة وقودهم إلى متأهات عظيمة، وبهذا الفهم التسوقي للقضايا التعبدية والعقلانية تطول إقامتهم في مدارات الغمّة والحرمان المعرفي، فيضيّعون وينضيّعون البسطاء من أفراد المجتمع. وفي سبيل إزالة الالتباس واقتلاع الشبهة المستعصية من أذهان قطاع كبير من الناس، نستعرض الأبحاث التالية:

(*) من الفلسفه الإيرانيين البارزين، له شروح ضخمة على كل من نهج البلاغة والمثنوي العنوي، خاص عشرات الحوارات الفكرية مع مفكرين غربيين، توفي مطلع القرن الحالي.

تعريف التعبد

التعبد - بمعناه الحقيقي - عبارة عن كلّ شكلٍ من أشكال الممارسات البدنية والنشاطات الباطنية واللفظية الصادرة نتيجة الشعور بضرورة الارتباط بالله تعالى، المعبد المطلق الفني ذاتاً عن أي لون من ألوان العبادة والمتسامي فوق النفع والضرر^(١)، ويشمل هذا التعريف الكيفيات النفسية الثابتة؛ إذ العقائد نفسها ثمرة النظر والاستدلال، وكذلك ألوان الترك والامتناع وفق الباعث المتقدم.

وإذا أمعنا النظر أكثر في هذا التعريف، نلاحظ أنَّ الركيزة الأساسية في التعبد مُشادة على أوضح وأبده حقيقة عقلية يمكن إدراكتها بوضوح بمجرد اعمال النظر السليم المُبرء عن أي أدلة أو إسقاط متعمد، وهي تبدو في غاية الوضوح عند الالتفات إلى قضيتين مسلمتين:

القضية الأولى: إنَّ الإنسان كائن ذو شوق عميق حقيقي للكمال إذا ما تمَّع بعقل ووجودانِ موضوعيين، وما دام لم يتعرَّض إلى ما يشوبُ نشاطاته العقلية والنفسية باختلالات وانحرافات.

ويتقدَّم هذا الشوق الفطري بفاعليته الخلاقة الإنسانية على الدوام، وعندما نلقي نظرة على التاريخ البشري يتجلَّ لنا بوضوح كامل حضور هذا الشوق الفطري العميق من خلال بروزه كأكبر دافع أصيل وراء كلَّ الانتصارات التي سطرها التاريخ البشري السحيق للإرادة الفردية والجماعية، وعلى الأصعدة كافة.

القضية الثانية: يكمن الهدف الأساسي للحياة في بلوغ الشخصية الإنسانية - عبر حركتها التكاملية - ذرَّة مجدها وسؤددها، واستحالة بلوغ هذا الهدف من دون الحضور ضمن مدارات جذب الكمال المطلق، ومع الالتفات والإذعان بأنَّ التعبد يتمثل بتأداء عدد من الحركات العضلية والألفاظ اللسانية والتمتع بحالات نفسية ثابتة وقيمة كلَّ ذلك بالمعبد المطلق تعالى، وهذا اللون من العمل يطابق أكبر الحقائق العقلية داخل عالم الحقائق العقلية برمته، إذ من المسلم به أنَّ تبني مفهوم عن الله تعالى من دون السير التكامل في نحو مقامه الأقدس الذي يغلي مرجُل الشوق إليه في أعماق النفس الإنسانية، لا يهيء ما يمكن من بلوغ الهدف المنشود ولا يسلِّم من العبيضة.

وإذا كان التعبد أداءً للوظائف بلا هدفية ولا محركيّة، فكيف ينسجمُ هذا الفهم ولا ينقطاع مع الدعوة العريضة للتّعلّق التي يتبنّاها القرآن الكريم والأحاديث الشريفة والثقافة الناهلة منها والعقل السليم والأحسان المرهفة؟!

وهل غاب هذا الصدام وعدم الانسجام ورغم شدة وضوحيّه وعلى امتداد القرون والأعصار وخفي على آلاف العلماء والحكماء والباحثين في حقول المعرفة، ولم يتوجه له إلا نذر يسير من ذوي المعرفة المحدودة في زماننا هذا؟!

مقدمة التعبّد وشموليّتها لل فعل القائم على أسس عقلانية —————

بالالتفات إلى القضيّتين سالفتى الذكر نلاحظ أنَّ العمل وفق أشدَّ الأحكام والوظائف عقلانيةً - والتي تعتبر من المستقلّات العقلية - مشمولٌ لتعريف التعبّد، والآن لثمنِ النظر في القضيّا الآتية: ١ - وجوب إجراء العدالة. ٢ - وجوب الوفاء بالعهود. ٣ - وجوب السعي في تحصيل العلوم الضروريّة للحياة الماديّة والمعنوّة. ٤ - وجوب السعي الدؤوب في طريق إصلاح الحياة الفردية والاجتماعيّة وتنظيمهما. ٥ - وجوب حشد مختلف الجهود الجبارية في سبيل تحقيق ألوان التربية والتعليم البناءة وتأمين أهدافهما. ٦ - وجوب الدفاع عن المظلوم ومناهضة الظالم.

وكذلك امتياز القضيّا المضادة للقضيّا المتقدّمة وهي: ١ - الظلم ممنوع و«حرام». ٢ - نقض العهود ممنوع و«حرام». ٣ - الرَّهْد بالعلم الضروري للحياة الماديّة والمعنوّة ممنوع و«حرام». ٤ - عدم الاكتئارات بقضايا وأهداف التربية والتعليم الأمر الذي يدعو إلى سيادة الجهل والانحطاط ممنوع و«حرام». ٥ - عدم الدفاع عن المظلومين ومعاضدة الظالمين ممنوع و«حرام». ٦ - عدم الاكتئارات بالإصلاح والنظم الاجتماعي ممنوع و«حرام»؛ إذ ترك كل واجب يغدو ممنوعاً وحراماً وفقاً للقواعد الأصوليّة.

ونذكر القول بحرمة مقارفة القضيّا المعاكسة والمضادة للقضيّا المتقدّمة؛ وذلك للاهتمام المكثف الشديد والتصريح بحرمة تركها أو ممارسة أضدادها الموضوعيّة.

والآن لنلجم ورقة المسألة الآتية:

كلّ القضايا أعلاه إما مشمولة لتعريف التعبد أو قائمة عليه وإثبات هذا الادعاء لابد من ملاحظة القضية التالية: إن عدم تبلور الباعث للشوق إلى الكمال وعدم الإحساس بضرورة الارتباط بالمعبود المطلق الأزلي سيضعنـا وجهاً لوجهـ . قبال الجمـة المتواصلة المتعددة الذرائع، كالتنـاع من أجل البقاء واللهـ وراء عبادة الذـات واللـذـائـذ الحـسـيـة، كـتوـفيـ الأـيـديـ لاـ نـمـلـكـ أيـ دـلـيلـ عـقـليـ لـإـجـراءـ الـقـسـمـ الـأـوـلـ مـنـ القـضـاـيـاـ الـمـقـدـمـةـ وـتـطـبـيقـهــ، اللـهـمـ إـلاـ الـاتـكـالـ عـلـىـ الصـدـفـ النـادـرـةـ الـمـمـتـلـةـ بـالـسـنـنـ الـقـهـرـيـةـ لـاستـمرـارـ الـحـيـاةــ، وـهـوـ أـشـبـهـ مـاـ يـكـونـ بـالـتـخـلـيـ عـنـ شـأـةـ لـذـئـبـ مـفـتـرـسـ لـاـ يـتـرـدـ لـحـظـةـ فيـ اـفـتـرـاسـهـ مـقـابـلـ تـخـلـيـ عـنـ اـفـتـرـاسـ صـاحـبـهــ..ـ

إنـ ماـ يـقـالـ: إنـ الـقـانـونـ كـبـيتـ العـنـكـبـوتـ يـقـتـصـيـ الـحـشـرـاتـ دونـ الـذـئـبــ، لـيـسـ سـوـىـ تـكـرـارـ لـبـدـ فـاعـلـ فيـ التـأـرـيخـ الـبـشـرـيـ الطـبـعـيــ، وـتـجـاهـلـ لـكـلـ هـذـهـ الـمـواقـفـ الـعـظـيمـةـ وـالـفـضـائـلـ الـتـيـ نـشـاهـدـهـاـ مـنـ قـافـلـةـ الـأـحـرـارـ فيـ أـدـاءـ التـكـالـيفـ الـمـقـدـمـةــ، وـنـحـمـلـهـاـ جـمـيـعـاـ عـلـىـ الـأـنـانـيـةـ وـالـأـنـتـهـازـيـةـ وـالـجـشـعـ وـمـعـهـــ.ـ وـأـقـولـهـاـ بـمـلـءـ صـوـتـيـ وـبـلـأـدـنـىـ تـرـددــ.ـ سـُـتصـوـبـ طـلـقـةـ الرـحـمـةـ إـلـىـ الـإـنـسـانـيـةـ وـتـقـافـتـهاـ الـبـنـاءـ وـتـرـاثـهاـ الـأـصـيلــ،ـ وـهـذـاـ هوـ الـإـجـرـامـ وـالـتـعـسـفـ لـالـرـحـمـةـ وـالـمـسـامـحةــ،ـ وـهـوـ أـصـلـفـ وـأـوـقـحــ مـنـ عـمـلـيـاتـ الـفـتـكـ وـالـإـبـادـةــ الـتـيـ مـارـسـهـاـ الـجـلـادـونـ وـمـصـاصـوـ الـدـمـاءــ فيـ التـأـرـيخــ،ـ كـالـبـرـيرـيـنـ وـالـجـنـكـيـزـيـنــ وـالـشـوـفـينـيـيـنــ.

والآن لنـسـبـرـ أـغـوارـ الـقـضـيـةـ الـقـائـلـةـ:ـ حـتـىـ أـشـدـ الـقـضـاـيـاـ الـعـلـمـيـةـ يـقـيـنـاـ قـائـمـةـ عـلـىـ مـوـضـوعـاتـ وـرـكـائـزـ أـسـاسـيـةـ غـيرـ قـابـلـةـ لـتـعـرـيفـ وـإـثـبـاتـ الـعـقـلـانـيــ،ـ فـمـفـرـدـةـ «ـالـعـلـمـ»ـ وـكـثـيرـ مـنـ الـمـفـرـدـاتـ الـأـخـرـىـ ذاتـ الـأـهـمـيـةـ الـبـالـغـةـ كـالـسـيـاسـةــ،ـ وـالـحـرـيـةــ،ـ وـالـعـدـالـةــ،ـ وـالـفـنــ،ـ وـالـحـقــ وـالـبـاطـلــ،ـ وـغـيـرـهـاـ بـقـيـتـ مـبـهـمـةـ بـعـدـ أـنـ طـافـتـ بـالـإـنـسـانـيـةـ عـوـاصـفـ فـكـرـيـةــ هـائـجـةـ أـلـقـتـ بـالـضـبـابـيـةـ عـلـىـ الـمـفـاهـيـمـ بـرـمـتـهـاـ،ـ وـتـشـكـلـتـ إـشـرـهـاـ الـوـانـ مـنـ الرـؤـىــ الـفـكـرـيـةــ،ـ وـالـمـذاـهـبـ الـأـخـلـاقـيـةــ،ـ وـأـفـوـاجـ الـمـنـدـهـشـيـنـ بـالـخـيـالـ الـلـامـحـدـودـ وـجـنـوـحـهـ الـلـاحـدـيـ،ـ وـالـمـفـرـضـيـنـ وـذـوـيـ الـأـفـكـارـ الـضـيـقـيـةــ وـالـتـصـرـيـحـاتـ الـجـزـافـيـةـ الـلـامـسـؤـولـةــ...ــ

غـيـرـ أـنـ هـذـاـ الـإـبـهـامـ وـالـفـمـوـضـ لمـ يـسـتـهـلـكـ فيـ أـنـفـاقـهـ الـمـسـدـوـدـةـ إـلـاـ السـدـجـ وـذـوـيـ

النیات الحسنة والثقافة المحدودة، فيما ظلّ الفطنوں وذوو النظرة العميقه بمنأى عن هذا الاستهلاک والاستفصال المگلف، وكيف كان فمن الممکن أن تلحظ لکل قضية علميّة واحدة معنيين مختلفين:

المعنى الأول: انکشاف الواقع بدرجة ١٠٠٪ کانعکاس الخطوط والاشکال والألوان في المرأة الصافية المستوية، بل کل انعکاس وظهور تطابقي تمام، وهذا المعنى هو غایة آمال المفكّرين والباحثين عن الحقيقة والواقع، ومن الواضح أنه محدود جداً ونادر، كما أنه نسبياً عندما يرتبط بتجلیة الحقائق الواقعية!

المعنى الثاني: وهو ما يشمل كل عملية ترتكز وتوسّس على ضوء اتصال الأجهزة الإدراكية مع العالم الخارجي مباشرةً، سواء أكان تأمين ذلك الاتصال بالاعتماد على الحواس أو القوى الذهنية أو المختبرات والوسائل التي تعمل على زيادة معلوماتنا عن العالم الخارجي، ومن المسلم أن هذا المعنى للعلم أوسع من المعنى الأول بكثير؛ وذلك لأنّه يشمل احتمالات متفاوتة ١ - ٩٩ بالمائة فيما يتعلق بالاتصال بالواقع، إذ يستوعب النظريات والفرضيات والأحكام التعليقية، ويمكن لهذا اللون من القضايا أن يدعم الأنشطة العلمية والمسائل المرتبطة بها مع عدم إمكان عدّها فضلياً علميّة من الطراز الأول، وعليه فتسمية هذا اللون من القضايا بالقضايا العلمية إذا لم يتمّ وفق معياريّة مدى مطابقتها للواقع من حيث الحكم والكيف، فبالإضافة إلى سقوطها لفقدانها القيمة الواقعية والمعيارية المفترضة في تشخيص القضايا العلمية من الوهميّة، تعتبر هذه التسمية خيانة كبيرة للإنسانية.

ولنمض الآن بتناول عدد من الموضوعات والركائز الأساسية التي تأبى التعريف وتأبى الإثبات العلمي والعقلي:

١ - الركيزة الأساسية والرکن الرکن للعلوم كافة هو العلم بالواقع الخارجي، ومع أن الاعتقاد بهذا المبدأ من أوضح المعتقدات وأجلها غير أن إثباته من أشكال المشكلات.

٢ - إنّ ما كشفت عنه القوانين العلمية من الصلات الحتمية القائمة بين العناصر والمواد المنبثقة في الطبيعة كضرورة العليّة والمعلولية لا يتحمل أدنى شكّ، ورغم

هذا فإن هذه الصلات الحتمية المطردة لا يمكن وصفها حسياً؛ لأنها ظواهر غير محسوسة، وكذلك لا يمكن اعتبارها من المعقولات الأولية؛ لأن العقل لم ينتزعها من حقيقة عينية خارجية، ولا من المعقولات الثانية؛ إذ المعمول الثاني - وهو الكلي المنتزع من العالم العيني الخارجي - لا يسعه بذاته التأثير في الحقائق العينية الخارجية.

٢ - حقيقة العدد لا المعدود ولا الهيئة الكتائية لرقم «٤» مثلاً أو اللفظ كأربعة، والتي تقسم إلى مصداقين متضادين «الزوج والفرد»، وهي مختلفة لدى الشعوب وبلدان العالم المختلفة، وبتعبير آخر الحقيقة التي يتعاطاها الذهن البشري ويقوم بتركيبها وتفكيكها ليلاً نهاراً وبشكل مستمر، وهي قابلة للتعریف وعصية على المحاكمات العقلية.

٤ - حقيقة الجمال، لا المصاديق والنماذج الخاصة بالجمال كالمناظر الطبيعية، وهالة البدر، والسلالات والسوافي والعيون، والحظ الجميل، والنعم الجميل والوجه الجميل وغير ذلك، وكذلك النماذج المعنوية للجمال والمعقولة الوجدانية، كالحرية، والقابلية والعلمية، العدالة، العفو والتسامح، التضحية وغيرها، ومما لا شك فيه أن حقيقة الجمال الكلية والتي تطبق على مصاديق مختلفة ونماذج متعددة لا يمكن للعقل نعتها أو تعريفها بالاعتماد على ظهور عيني خارجي لها؛ لاستحالة ذلك طبق المقدم.

٥ - ليس هنالك عدد ذو محتوى عقلي ثابت، بل يتوقف هذا المحتوى على ما للواحد من محتوى وكمية رياضية، فإذا كان المكون الرياضي للواحد «١» عبارة عن «١٠» وحدات كمية رياضية فمن المسلم أن المحتوى الرياضي للعشرة «١٠» هو «١٠٠» وحدة كمية رياضية.

العقلانية، تعريف وتشريح

ونلاحظ هنا السذاجة عينها والسطحية نفسها التي مرت في تعريف التعبد تتكرر في تعريف «العقلانية»، ولكي نخوض في تفاصيل هذا الموضوع سنتجنب نصوص معاصرة - السنة الأولى - العدد الرابع - خريف ٢٠٠٥م

استهلاك بذكر تلکم الاشتباہات والتهافتات، ونبتدأ بتعريف «التعقل». من نافلة القول أنَّ كلَّ عملية فكرية تجري وفق الأصول والقواعد الثابتة فهي «تعقل»، لذا فإنَّ العمليات الفكرية التي تتتابع كالموالیات العددية، وإن تمتعت بصلات وروابط أشدَّ من صلات المعانی المتداویة غير أنها لا تسير وفقَ أصول وقوانين ثابتة، لا تسمى تعقلًا.

والآن لنرى ما هو المعنى المبادر من قولنا: هذه قضيَّة عقلية؟ هل هو ما تبديه من قابلية مطلقة للتحليل بالآليات العقلية الصرفة؟ قطعاً ليس هذا، وذلك: أولاً: لأنَّ الكلمات العقلية جميعها تكشفُ لنا - آنما - عن اعتمادها وقيامها على القضايا المنتزعة من صنع العالم العيني، وسندعم هذا الموضوع بالمثال التوضيحي التالي، فالقضيَّة الكلية الثالثة: «كلَّ جميلٍ يحبُّ من يدركُ جماله لذةً وسروراً»، تكشفُ لنا - آنما - انطباقها على مصداقٍ خارجيٍّ كـ«هذه الباقةُ من الورود رائعة الجمال»، فهاتان القضيتان تكشفان لنا عن نتيجة: «باقية الورود هذه تمنَّح من يدرك جمالها لذةً وسروراً»، وهذا تتابعٌ عقليٌ بلا أدنى تردد.

ولا تعتبر صغرى القضيتين وهي: «باقية الورود هذه رائعة الجمال» قضيَّة عقلية بل هي من القضايا الانتزاعية؛ حيث تشكَّلت نتيجة اتصال الفكر عن طريق حاسة البصر بالواقع الخارجي.

ثُمَّ إنَّ كلَّ المدارات والمنتزعات الأولى سواء أكان عالم تعينها باطن الذات الإنسانية كالذائق والآلام والإدراكات والعلم والتخيل والتَّمثيل، وغير ذلك، أو خارجها كال أجسام والأعيان، الحركات والسكنات وغير ذلك، تمثل بقسميها عناصر أولية للفكر والتعقل، وليس هي الفكر والتعقل برمته، بل عندما تدمج في إطار العملية الفكرية تبلور - بعد انضمامها إلى القوانين والأحكام الكلية - النتائج النهائية.

فالتصورات والانطباعات الباطنية والخارجية تشبه إلى حدٍ ما العناصر الأولى التي تدخل إلى القسم المكئي التحويلي الذهني، كما هو الحال في المصانع الكبرى التي تحيل العناصر الأولى التي تدخل إليها إلى مركبات نهائية ونتاج صناعي جديد

يعتمد نوعه ومواصفاته على العناصر الأولية التي دخلت ضمن إطار عملية التصنيع، وعلى القوانين والأحكام الكلية التي يقوم عليها المصنع، وهكذا العقل الإنساني فهو يجري عمليات تحويلية معقدة على العناصر الأولية التي تحلُّ فيه من خلال معاملتها بالقوانين والأحكام الكلية، مؤلفاً بذلك نتاجاً جديداً جاهزاً للدخول والإسهام في رفد الحركة الفكرية المعرفية.

ومن المسلم به عدم تمييز العقل أشاء نشاطاته الفكرية بين المتصورات والمنتزعات بألوانها المختلفة، سواء كانت من المحسوسات أو المعقولات، وسواء كانت أموراً ذات قيمة أو أموراً واقعية خارج الإطار القيمي الاعتباري، وعلى سبيل المثال:

١ - تثبت لنا تجاربنا وملحوظاتنا أنَّ للماء دوراً أساسياً في حياة الحيوانات ونمو النباتات والأشجار، وبناءً على هذا فإنه لا بدَّ من اعتماد كل حيوان - يحاول البقاء والاستمرار في حياته - على الماء، ومن اعتماد كل من يريد إنماء النباتات والأشجار على الماء أيضاً.

وأمامَ فيما نحن فيه من النشاطات العقلانية فإنَّ موادنا الأولية تكون كالتالي:
 ألف - الماء. ب - ظاهرة الحياة. ج - الحيوانات. د - النمو. ه - النباتات والأعشاب.
 و - الارتباط العلَّي بين الماء واستمرار الحياة ونمو النباتات، والذي تلقيناه من خلال التجارب والملحوظات.

٢ - تكشف لنا تجاربنا ومشاهداتنا الحسية عن تصورات وانتزاعات لمفاهيم قيمة مثل: العدالة حقيقة ضرورية؛ حيث ازدهار حياة التجمعات الإنسانية بدونها لو قبلناه جدلاً فإنه يعني حياة خلايا النحل، وتجمعات النمل ومجاميع الأرضَة فالعدالة حقيقة قيمة وهي دليل نموٌ كل إنسان يتمتع بها وتكامله، وليس هذا التصور والإدراك خيالاً، بل هو حقيقة تدعهما التجارب وال Shawahed الحسية، وهذه الحقيقة القيمية لو تفلغلت ضمن قضايا معينة وحققت نتائج مهمة، فإنَّ هذا المسار يتمتع قطعاً بنشاط عقلي.

وتقدو العدالة - وفق هذا السياق - وضع كلّ شيء في مكانه المناسب له، أو السلوك المطابق للقانون، وستكون فاعلة على صعيد تضييق النشاطات العقلية

للبشر، وعلى مستويين: ١ - ضرورة التنظيم المتقدم. ٢ - لا بد من السعي الجاد في سبيل تأصيل مسألة منح العدالة قيمة ومكانة، وكل حقيقة ذات تأثير في حياة الإنسان العقلانية وكل شيء ذو قيمة ذاتية للإنسان، وكل قدر من الجهد في طريق تحقيق العدالة يتمتع بأخلاق أكابر ومساحة تتسع أوسع سيكون مثمناً بشكل أكبر وأفضل.

إذن، لا بد من الالتفات إلى حقيقة العدالة وكونها ذات قيمة كبيرة حتى إذا طلب ذلك استدلاً وبرهنة قبال وساوس الصنمين الشيطانية، لكن الإدراك الفطري والوجوداني للبشر أصيل فيما يرتبط بهذه الحقيقة الفطرية، وهو الذي يتکفل ضمان واقعية هذه الحقيقة، لذا احتلت هذه الحقيقة المرموقة مكانة عالية ضمن نسيج النشاط العقلاني وبمنتهى الوضوح، وأنشرت نتائج حقيقة كالحرية المقننة، والعزة والكرامة الإنسانية، والحس المرهف بالمسؤولية، والنزوع الثقافي الأدبي، والشعور بهدفة الحياة، والتضحية في سبيل الخير والكمال و.. ومن أجل إثبات ضرورة إحداث تغيير في هيكلية تبني المنهج العقلاني والتواصل مع المذخرات العقلية، نتناول موضوعاً في غاية الأهمية هو:

مبدأ الإحاطة المتبادلة بين القضايا البدئية والنظرية

بداً نقول: إن أولئك الذين يُعدّون في سواحل العقلانية دون إدراك لمعناها بشكل دقيق سيغرقون تحت وطأة الإفراطية ولجاجها، لذا يجب عليهم ملاحظة هذا الأمر والتعامل معه بجدية كاملة، ولکبح جماح هؤلاء لا بد من توضيح حقيقة ما نسميه: الإحاطة المتبادلة بين القضايا، حيث تُحاط كل قضية بدئية بقضايا نظرية وبالعكس.

أما الدليل على هذه الإحاطة فهو ما نراه من ارتباط بين أجزاء عالم الوجود وتدخل، فمن الحقائق المسلمة عدم امتلاكتنا سوى حقائق محدودة مهما بلغت، الأمر الذي يجعلنا قاطعين بجهلنا بآلاف الحقائق، حتى على فرض الارتباط المتقدم، لأن وجود مجهول واحد يكفي لإثبات هذه المحدودية، وعلى سبيل المثال فإن القضية

القائلة: «الكل أكبير من جزئه» وهي القضية التي تتصدر القضايا البديهية وتعتبر حجر الزاوية في المنطق والفلسفة التقليدية والحديثة، رغم ذلك فهي محاطة بمجموعة من القضايا النظرية الحادة بها مثل:

- ١ - هل يصدق هذا الحكم على الكميات المحدودة فقط أم يتعداها إلى الكميات اللامتناهية؟ وعلى سبيل المثال: إن السلسلة العددية غير متناهية وهي مؤلفة من أعداد زوجية لا متناهية وأعداد فردية كذلك، ومن المسلم عدم إمكان تصور الأقل والأكثر في الأمور اللامتناهية، ورغم خضوع هذه المسألة للبحث والنقد إلا أن الشيء المؤكّد أنها قضية نظرية.
- ٢ - هل تصدق القضية أعلاه في الكل والجزء العقلي؟ وينشأ هذا السؤال من أن الأقل والأكثر وغيرهما من المفاهيم الكمية العينية لا سبيل لها في المفاهيم العقلية المجردة عن المادة والصورة ولوازمهما.

وإذن نتناول الطرف الآخر المعاكس للقضية المقدمة، ونلاحظ كل قضية نظرية محفوفة بقضايا بديهية، ولنفترض أن قضيتها هي: هل الوجود البشري خيرًا أم شرًا؟ فهنا نقول: إنه مما لا شك فيه توفرنا على معلومات هائلة حول الإنسان، مثل أنه مخلول لعلة، وأنه مركب من أجزاء، وأنه يحمل طاقات وقوى معنوية، وأنه يتواجد ويتناسل، يريد ويُصمم، يقطع عهوداً، يكتشف ويبتكر، يؤلف بين الأمور المختلفة للوصول إلى أهدافه، وهذا مفهومي الخير والشر حيث ينطويان على مسائل بديهية نملك حولها وضوحاً كاملاً.

هناك مسألة أخرى في غاية الأهمية تتعلق بالعقلنة، والتي ينبغي أن تكون جرس إنذار للإفراطيين، تلك هي حجية العقل نفسه، بمعنى أن تقوم بعملية رصد للاشتباكات والأخطاء التي أحصيت حول النشاطات العقلية والفعاليات الفكرية وعلى امتداد التاريخ، نستدعي العقل إلى دكّة القضاء والمحاكمة، ونستفسر منه عن حقيقة حجيته، ما هي حجيتك؟ فإذا كان جوابه لنا: إنني بنفسي دليل حجيتي، وبمعنى أوضح: حجية العقل هي العقل عينه، عندما نعرف أن حجية العقل ليست أمراً عقلياً وعقلانياً... بل إنما أن تستند إلى الوجودان والفطرة أو تقوم على دليل ما يكون هو

الحجّة ١١

العقلانية في نسيج الفكر الإسلامي —

ولكي نقيم - وبشكل دقيق - النشاط العقلي ضمن نسيج الفكر الإسلامي، نجد أنفسنا مضطرين إلى توضيح معنى العقل على نحو مختصر.

غالباً ما يُراد من العقل مفهوماً شبه متقاطعين:

١ - القوة المستقلة التي تقابل بقية القوى النفسانية مثل التخليق المثالي، وتداعي المعاني، والتصميم، والفكر، والإرادة ... والتي تتحذى باطن الإنسان محلاً لها.

٢ - الذهن وهو الذي يلتفت الفناصر الأولية عن طريق الحواس، ثم يقوم بالتأليف بينها، فهذا النشاط التوليفي هو «العقل»، الذي يعدّ - وفق الاصطلاح اللغوي - مفهوماً مصدرياً، أي مصدراً للفعل: عَقْل، عَقْلاً. وهذا النشاط التوليفي يختلف عن الذكاء والتخييل؛ لأنَّ الذكاء قدرة على التقصي والنفوذ الذهني داخل الواقع والاستفهامات وبلغة الذهن نتائج عادةً ما تكون خفية على الناس العاديين في الظروف الاعتيادية، أمَّا التخييل فهو عبارة عن القدرة التخييلية في المفاهيم المدَّخِرة في الصدع الذهني عن طريق الحواس، في لحظةٍ فارقةٍ يُفضِّل فيها الطرف عن الواقع.

إلا أنَّ النشاط العقلي - كالوجودان - مثار إشكاليات متعددة، وذو أنشطة مختلفة، من قبيل انتزاع الكلمات وتجريد الموجودات المحسوسة خصوصياتها، وكذلك عملية تطبيق القواعد والأصول والقوانين الطبيعية والسياسية والاجتماعية والدينية والأخلاقية على مصاديقها الخاصة.

وبإضافة إلى كون العقل واحداً من الأدلة الأربع (الكتاب - السنة - الإجماع - العقل) فقد عُدَّ الدليل الأوحد في إثبات الأصول الاعتقادية، وينتفق الفقهاء والمتكلمون الإسلاميون جميعهم على المبدأ القائل: إنَّ كليات الأصول الاعتقادية لا بدَّ من استنادها إلى الاستدلال العقلي في الثبوت.

ومن الأصول التي تذكر استطراداً مبدأ «التعقل السُّعُودي»، فلما كانت النشاطات الذهنية بين الأفراد تختلف اختلافاً كبيراً فلهذا يطالب كلَّ فرد بالتعقل بما يتاسب مع قواه الذهنية.

مكانة العقل في النص القرافي —

وتقسام الآيات القرآنية التي وردت في تجليل العقل وتبجيله ودعوة الناس إليه والزامهم به، والتي اعتبرت العقل خلقاً عظيماً، بل أنفس جوهرة في الكيان الإنساني، تقسم إلى أقسام متعددة:

١ - التفكّر في عالم الوجود والانسجام الهائل بين قوانينه التي تشدّ أجزاءه بعضاً إلى بعض، والذي يُعدّ بنفسه دليلاً على نفس آياته، من قبيل: ﴿وَسَخَرَ لِكُمُ اللَّيلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالقَمَرُ وَالنَّجْوُومُ مُسَخَّرٌ بِأَنَّهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَا يَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقِلُونَ﴾، وقد ورد مضمون هذه القسم في سورة البقرة، الآيات: ٧٣، ١٦٤، ٢٤٢، وفي سورة المؤمنون، الآية: ٨٠، وفي سورة الرعد، الآيات: ١ - ٤، وفي سورة الروم، الآية: ٢٤، وفي سورة الجاثية، الآية: ٥.

٢ - ويتناول قسم آخر من الآيات القرآنية ندم الإنسان عند شعوره بالتمصير نتيجة عدم تعلقه وتفكيره: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أُوْ تَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَنْحَابِ السَّعْيِ﴾، الملك: ١٠.

٣ - وقد ذمت مجموعة من الآيات أولئك الذين يفكرون ويعقلون لكنهم يغيبون الحقائق ويختونها، بل ويقومون بتحريف الدلالات وتغييرها لأهدافٍ دنيوية آتية: ﴿... يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّكُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ﴾، البقرة: ٧٥.

٤ - وفي هذا القسم ذمٌ وتوبیخٌ لأولئك الذين استخفوا بالتفكير وتتجاهلوه، مثل: ﴿أَتَأْمَرُونَ النَّاسَ بِإِيمَانٍ وَتَسْوِئُنَ أَنفُسَكُمْ وَأَثْمَمُ تَلَوْنَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾، البقرة: ٤٤، وقد وردت آيات متعددة تلوم الناس على استخفافهم بالتفكير والتعقل رغم كثرة الطرق والوسائل التي تسهل النشاطات العقلية وتعطيها، فراجع: البقرة: ٧٦، آل عمران: ٦٥، الأنعام: ٢، الأعراف: ١٦٩، يوں: ١٦، هود: ٥١، يوسف: ١٠٩، الأنبياء: ٦٧، المؤمنون: ٨٠، النور: ٦١، الشعراء: ٢٨.

٥ - وقد اعتبرت بعض الآيات القرآنية أولئك الذين لا يتفكرُون ولا يتعلّلون أحسن منزلة وأسفل من الحيوانات: ﴿إِنَّ شَرَّ الدُّوَابَاتِ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُ الْبُكُمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾.

٦ - واعتبر قسم آخر من الآيات عدم التفكير والتعقل سبباً رئيسياً للذلّ

والهوان: «يَجْعَلُ الرُّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَقْلُوْنَ»، يونس: ١٠٠.

٧ - ويعيب قسم آخر القوّة على أفكار السلف والتمسّك حد التحجر بعقائدهم الموهومة العارية عن العقل والتأمل، مثل: «بَلْ تَبْغُ مَا أَفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَرَأَوْكُمْ أَبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ»، وقد أطلقت بعض الآيات القرآنية مفردة «الْبَّ»، ويبلغ عددها في القرآن الكريم تسع آيات، والفرق بين الكلمتين: العقل، واللُّبُّ، أن اللُّبُّ يتمتع بقابلية نقص أكبر ونفوذ أشد في خفايا الإنسان والعالم، ويعتبره بعضهم نشاطنا الباطني الذي تتعاضد فيه قوى العقل النظري والوجودان والأخلاق متعاشرة ليترشح الحقيقة بخيوط النور، فتدركها من جوانبها المتعددة إدراكاً تاماً كاملاً.

ومع هذا التأكيد المستمر في الآيات على أهمية العقل لا يمكن أن يدعى أن أحکاماً ثمة تضاد العقلانية في الشريعة الإسلامية؛ إذ ما لم يكن لهذه الأحكام ملائكة ملموسة كالضرورات الحياتية، فسيتم التعاطي معها ضداداً للعقل والعقلانية! وعندما سيعاني كل الناس على سطح الأرض من أزمات نفسية وأمراض انفصام الشخصية؛ لأن أعمالهم سوف يتوزعها قسمان رئيسيان: الأعمال التي تتبع من فلسفة واضحة، والأعمال التي ينجزونها وفق عقائد ومتبنيات مُثُلُهم العُليَا، مثل القوانين المتنوعة والأنظمة الحقيقة التي يتعامل معها السواد الأعظم من الناس دساتير مقررة وممضاة من دوائر صنع القرار، فيتقونها بالقبول ويعملون وفقها.

منزلة العقل في النصوص الروائية

ثمة عدد هائل من الروايات في المصادر الإسلامية المعتبرة التي تتحدث عن العقل بوصفه الفصل الذي يحلق بالإنسان خارج السرب الحيواني، والوسيلة الأفضل لرقي حياته مادياً ومعنوياً، وأن العبادة بلا عقل عمل عبشي، وأنه مدار العقاب والجزاء، وأنه أفضل وسيلة والآلية الأنجح لمعرفة الله تعالى، إلى حد يشعر معه الباحث المنصف بعدم وجود مثل هذه الحفاوة البالغة التي يقابل الإسلام بها العقل والعقلانية في أي من الأديان والمذاهب الأخرى، وهذه عينات تؤكد هذه الحقيقة:

١ - عن الشيخ محمد بن يعقوب الكليني، في رواية يخاطب فيها الله تعالى

العقل: «وعزتي وجلالي ما خلقتُ خلقاً هو أحبُ إلىَّ منك، ولا أكملتك إلا في من أحبه»^(٢).

٢ - مجموعة أخرى من الروايات تنصّب العقل معياراً للجزاء والعقاب، مثل: «بك أعقاب وبك أثيب»^(٣).

٣ - مجموعة ثالثة من الروايات تقسّر الحكمة بالعقل وتبثـت - وبأدلة مختلفة - رجحان العقل على باقي النعم، مثل الحكمة الواردة في قوله تعالى: «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مِنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَكُرُ إِلَّا أُوتُوا الْأَلْيَابِ»، البقرة: ٢٦٩.

٤ - وثمة عدد كبير من الروايات يركـز على مفهوم نفي العقل عند نفي الدين، مثل: «لَا دِينَ لِمَنْ لَا مِرْوَةَ لَهُ، وَلَا مِرْوَةَ لِمَنْ لَا عَقْلَ لَهُ»^(٤).

٥ - وفي الرواية المعروفة المفصلة عن سماحة بن مهران عن الإمام الصادق عليه السلام تجعل الصفات السامية كلها جنوداً للعقل، والصفات الظلمانية جنوداً للجهل، وتسمى بحديث «جنود العقل والجهل»^(٥)، وهي رواية طويلة.

٦ - ونطالع في قسم من الروايات أنَّ الحكومة العالمية - وهي أمل المستضعفين في الأرض - لا تتأسس إلا عندما تتطلق العقول، وبعنایة إلهيَّة، بالأنشطة والمعالجات السليمة الإيجابيَّة، ويستطيع الناس استيعاب دفَّة الحكم العظيم لدولة الإمام المنتظر العالمية^(٦).

٧ - كذلك هنالك روايات كثيرة تتضمّن فكرة: الأنبياء حجة الله تعالى على عباده، والعقل هو الحجة بين الله تعالى وعباده^(٧).
هذا الإجلال الذي حظيَ به العقل في الدين الإسلامي المقدس إجلالٌ فريد من نوعه.

أما مكانة العقل في الإجماع فقد حظي بمنزلة في الكتاب والسنة حتى اتفقت كلمة المتكلمين والفقهاء على وجوب متابعة الأحكام العقلية، باستثناء طائفة صغيرة من الأخباريين الذين انفردوا بإقصائهم العقل النظري، وعدمأخذهم بأحكامه، والقول بعدم جواز اتباعها.

وأمّا مكانة العقل عند العقل نفسه، المعبَّر عنها في الروايات الشريفة بحجة الله

تعالى، فهو أمر في غاية الوضوح والبداهة، فالعقل – مع تجاوز النقاشات الفنية والفالذكبة الموكولة إلى أبوابها المختصة – كالنور المضيء بنفسه، وهذا ما يثبت ضرورة متابعته، انتلافاً من كونها خاصية ذاتية له لا تحتاج إلى دليل آخر، بل لا بد من الإشارة هنا إلى ما يشكل وجهة منطقية مضادة من قبل الإسلام بشكل كامل، وهو أن العمل وفق الأدلة الإسلامية الثلاثة: الكتاب، والسنّة، والإجماع، قائم على العقل نفسه، لأن العمل وفق هذه الأدلة لا يمكن أن يستند إلى واحد منها؛ لما يستلزم ذلك من دورٍ منطقيٍ صريحٍ يؤول إلى التناقض.

ظاهره نقد العقل في الموروث العرفاني —

أما فيما يرتبط بما صدر من قطاعٍ واسعٍ من الشخصيات الإسلامية البارزة كالشعراء والعرفاء من توبیخ للعقل ونقد لا ينسجم مع ما نحن فيه من مدح وثناء عليه! فنحن نقر بذلك، وقد صدر بالفعل مثل هذا التوبیخ والذم، لكننا عندما نمعن النظر فيه نجد أنه يتناول مسائلتين:

الأولى: ما يقوم به بعضهم من احتکام للنتائج العقلية الجزئية دون تسييق مع النشاطات الوجدانية.

الثانية: إفحام القوانين العقلية خارج نطاق الحكم، والكيف، والحركة، والزمان، وهي المقولات التي لا يمكن للقوانين العقلية أن تؤدي أي فعالية أو نشاط بعيداً عنها، وعليه يمكننا تفهم هذه المذاخذات ووضعها في محلها ضمن نسقها الخاص.

نعم، هناك من يعيّب على العقلنة، فيشق له طریقاً آخر متسلحاً بالعشق والثمالة واللاقيدية اللاحدية، متعاماً عمما يحفل به الواقع من أحداث، غارقاً في سكرة لا يزيد فوائضاً منها، والخوض في مسالك هؤلاء في لامعقولهم ليس إلا هدراً ل الوقت.

ما هو العقل في النص الإسلامي؟ —

لكننا نتساءل مرة ثانية: ما هو المراد بالعقل؟

وبعد هذه المقدمة الإجمالية المتفق عليها نريد اكتشاف رؤية الإسلام للعقل،

نطوي معاصرة - السنة الأولى - العدد الرابع - ذريـفـ ٢٠٠٥ مـ

فمن الواضح أن السواد الأعظم من الناس يطلقون كلمة «العقل» على الظواهر العقلية المتقدمة و مختلف النشاطات الذهنية، بلا ترسيم للحدود الدقيقة للصياغات التعبيرية المقررة، حتى أنها نلاحظهم يعدون بعض الأحيان «تداعي المعاني» من النشاطات العقلية! وهذا استعمال في غير محله؛ حيث يستعملون مفهوماً في غاية الخصوصية للإشارة إلى معنى لا يلتقي معه إلا من بعيد، إذ يجمع الطرفين مفهوم في غاية الكلية، وعندما نمعن النظر في الأدلة والنصوص الرئيسية التي ثُمِّنت العقل وأشارت به داخل التراث الإسلامي نكتشف أن العقل هو ذاك النشاط الذهني أو القوة النفسية التي يتم الوصول من خلالها إلى الأهداف المتقدمة، وكذلك تحديد مكانة الإنسان في عالم الوجود، وتلك المكانة التي تبُوءُها عبر التاريخ، وعلاقاته بالآخرين وبطبقات المجتمع، وجملة الظواهر السارية في الطبيعة، ووعي صلاحه وفساده.

وبناءً عليه، لا يشمل مفهوم العقل داخل الإطار الإسلامي النشاطات الفكرية العابثة، والتي لا تثمر نفعاً للإنسان سواء في الحاضر أو المستقبل، حتى وإن أمكن عدها رياضةً فكرية لكثير من الناس، وكذلك الحال مع الأفكار والنشاطات العقلية التي تقع في صراط الأهداف الهدامة السقيمة، والانتصار للباطل، والانفصال في اللذائذ الشهوانية والهوس الشيطاني، فمهما غلبت بسمياتٍ برَّاقةٍ ليست من العقل في شيء، بل هي مدانة في الإسلام أشد الإدانة.

ويمكن تناول هذا الأمر من زاوية أخرى وعلى أساس قانون إسلامي عام، ذلك أن الإسلام لا يصطدم بأي نشاطٍ فكري، بينما وأن جميع القوى العقلية والنشاطات الذهنية مودعة من قبل الله تعالى، فلا يمكن أن تكون عديمة النفع والفائدة، غير أن المعيارية الإسلامية قائمة على أساس طبيعة الأهداف المأمولة من أي نشاطٍ عقلي، فلو أن إنساناً ما مارس نشاطات فكرية متقدمة، كالأخلاقية الذهنية، وتداعي المعاني والمنى والأوهام والخيال في سبيل صياغة مشهد ساخر كوميدي للترفيه وإزالة الإرهاق والملل من نفوس الناس وشحذ الطاقات الذهنية والروحية من جديد، فلا غبار على هذا الإنجاز إطلاقاً في نظر الإسلام، بل الإسلام يرعاه وينميـه، إلا أنه لا ينبغي استثمار النشاطات العقلية في شيء مما يلحق الضرر بالإنسان؛ إذ مثلها مثل الكهرباء

التي لا حصر لدائرتها استثمارها وفوائدها، إلا أن بالإمكان تسخيرها لتحطيم العالم برمتها، كما يمكن كذلك أن تدخل عاملًا فعالًا في تنظيم الظواهر الحياتية للإنسان.

وعلى هذا، فالمقصود من العقل - داخل المنظومة المعرفية الإسلامية - القوة الفكرية أو الطاقة النفسية التي تُستثمر لبلوغ الأهداف المنطقية الحيوية المادية والمعنوية ضمن حياة مثالية، وهذا الانتفاع يتجسد في اختبار الآليات الملائمة لبلوغ الأهداف المتقدمة، ومعأخذ ما تقدم بعين الاعتبار نصل إلى نتيجتين في غاية الوضوح:

- ١- حتمية ترحيب الإسلام بالتعلم، وتوسيع دائرة المعرفة، والبحث على التفكير وتوظيف العقل دون الأخذ بعين الاعتبار ضرورة ولابدّية طلب المعرفة، أو على الأقل الدفاع عن هذا الأمر ودعمه يشبه إلى حدّ كبير إيماناً بضرورة وجود مصنع ما، ولكننا نتمتع في الوقت نفسه عن تزويد هذا المصنع بالمواد الأولية التي تدخل في تصنيع الناتج أو النتاج المطلوب أو على أقل تقدير توفير الدعم والإسناد لتحقيق هذا الأمر... وهذا بنفسه تناقض واضح داخل منظومة فكرية.

يضاف لذلك الترويج والبحث الكبير الذي تبناه الإسلام على العلم والمعرفة من خلال ما تضمنته نصوصه ومصادره من أهمية كبيرة وتأكيد شديد على التعقل والتفكير بشكل عام.

- ٢- اتخاذ المفكرون في بعض القرون المنصرمة من النشاطات العقلية والذهنية الصرفة شعاراً لهم، وكذلك العلم والفلسفة، دون اكتتراث بالذي يجري في عالم الطبيعة مما شاءت سلسلة من القواعد الذهنية المحضة، ولم يتحققوا أي تطور أو يشيدوا صرحاً فلسفياً مؤثراً، مما يعزى برمتها لوضعهم الشخصي، وهو تمرد جليّ على الأبعاد القيمية للنشاطات العقلية في الإسلام، إننا - وبما لا يُحصى كثرة - نجد هذه الحقيقة في النصوص والمصادر الأساسية للإسلام، وهي تادي بأن التفكير والعقل بعيداً عن العلم لا نتيجة لهما والعلم من دون تماشٍ مباشر بمعلومه لا يسمى علمًا إنَّ من يريد أن يتعرف على العالم الخارجي ويوجه إمكانياته ونشاطاته العقلية نحوه لا بدَّ من كونه على تماش معه أولاً، وهو ما دأب القرآن على ذكره كقوله تعالى: «سَرِّبْهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَقَاقِ وَلِيَأْنُفُسِهِمْ».

العقل والشريعة الإسلامية. تصادم أم توافق؟

هل هنالك مدخلية للعقل في التشريعات الإسلامية؟

نسمع هذه الأيام في البلدان الإسلامية - وبكثرة - ما يُقال من أن «الأحكام الإسلامية تعبدية»، أو بعبارة أخرى: «إن الأحكام الإسلامية تتعالى عن التفاسير العلمية المنطقية» وما إلى ذلك.

ولدفع هذه الأوهام التي انحدرت إلى حواضرنا الإسلامية من النظريات الغربية، يتحتم علينا دراسة قضية على مستوى من الأهمية وهي أن الأحكام الإسلامية تقسم - وبصورة عامة - إلى قسمين رئيسيين، ينقسمان بدورهما إلى أقسام متعددة:

١ - الأحكام التي تتولى بيان الصلة بين الإنسان وخالق الكون، الذي هو جزء منه.

٢ - الأحكام المرتبطة بالإنسان في عالم الطبيعة أو مع الآخرين الذين يتمتعون بغرائز وأنظمة نفسية مثله، ويشكلون مع بعضهم حياة جماعية.

١- التشريعات المنظمة لعلاقة الإنسان بالله

تستقي هذه الأحكام جميعها من دليل عقلي واحد صريح وواضح، لا يستطيع أي عاقل ذو لب أن يطعن فيه، وهو أنَّ عقل الإنسان السليم ذي الرؤية الواقعية يدرك أن العالم بعظمته المدهشة والإنسان بتكوينه المذهل لا يمكن أن يكون عبثاً؛ لأنَّ النظام المنسجم والمتناسق إلى هذا الحد حتى على رأي برتراند راسل، لا يمكن أن يكون بلا قصرٍ وغاية، ومن طرفٍ خفي يهمس وجدان الإنسان - وقد لاحت على محياه قسمات الأصالة والاهتمام التي لا تجدرُ إلا به - قائلاً: «أيتها الإنسان لكي تُعلق نحو الكمال الذي هو من شؤونك الذاتية لا طريق لديك إلا قصد بلوغه».

ويتلقي العقل الإنساني هذا الحكم المتمثل بعدم عبثية العالم والإنسان، وانحصار طريق الكمال في قصد بلوغه.. يتلقاه بحيادية تامة بوصفه مقدمة بدائية، ومع ضم المقدمة الثانية القائلة: «إن الأنبياء مبعوثون من قبل الله تعالى، وهم أصدق البشر، وأن سبيل الوصول إلى الكمال قد حدد بكيفيات وشعائر خاصة كالصلة

و...»، بضم هاتين المقدمتين إلى بعضهما يحكم العقل - وبشكل قاطع - بلزوم تأدية الإنسان الشعائر وممارسة الطقوس التي شرعها الأنبياء عليهما السلام ، وهم خبراء عالم الغيب وأئمته ، بفتحي مدّ أواصر الارتباط وجسور التواصل بين الإنسان وخالق عالم الطبيعة.

أما عندما نتساءل: ما هي علل هذه الشعائر والطقوس؟ نجد العقل إما غير قادر على أن يعطي إجابة قاطعة حول حقيقة الشعائر ونوع عللها، أو أنه يعطي ضمادات عملية على أن العلل تتضح أثناء الممارسة والتطبيق، وقد قال الله تعالى في محكم كتابه الكريم: «لَئِنْ يَنْأَى اللَّهُ لَحُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّفْوِي مِنْكُمْ»، وقال الإمام علي عليه السلام: «أَلَا ترَوْنَ أَنَّ اللَّهَ سَبَحَانَهُ اخْتَبَرَ الْأُولَئِينَ مِنْ لَدُنَ آدَمَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ إِلَى الْآخَرِينَ مِنْ هَذَا الْعَالَمِ بِأَحْجَارٍ لَا تَضَرُّ وَلَا تَفْعَلُ وَلَا تَسْمَعُ وَلَا تَبْصِرُ، فَجَعَلَهَا بَيْتَهُ الْحَرَامُ الَّذِي جَعَلَهُ لِلنَّاسِ قِيَاماً، ثُمَّ وَضَعَهُ بِأَوْعِرِ بَقَاعِ الْأَرْضِ حِجَراً... ثُمَّ أَمَرَ آدَمَ وَوَلِدَهُ أَنْ يَشْتَوِّا أَعْطَافَهُمْ نَحْوَهُ... ابْتِلَاءً عَظِيمًا وَامْتِحَانًا شَدِيدًا... وَلَكِنَّ اللَّهَ يَخْبُرُ عِبَادَهُ بِأَنَواعِ الشَّدَائِدِ، وَيَعْبُدُهُمْ بِأَنَواعِ الْمُجَاهِدَةِ، وَيَبْتَدِيهِمْ بِضَرْوبِ الْمُكَارَةِ، إِخْرَاجًا لِلتَّكَبَّرِ مِنْ قَلْوَبِهِمْ، وَاسْكَانًا لِلتَّذَلَّلِ فِي نُفُوسِهِمْ»^(٨).

ومن الممكن أن يقال: لم يوكِلُ الأنبياء عليهما السلام مهمّة تحديد لون العبادة وكيفيتها إلى العباد أنفسهم؟ حتى يختار كل إنسان لوناً وكيفية ترتضيها نفسه ويصدقها وجدانه وعقله!

ونذكر - في معرض الإجابة على هذا التساؤل - ما ورد عن الإمام الرضا عليه السلام: «إِنَّ قَائِلَ: فَلِمْ تَعْبُدُهُمْ؟ قَيْلَ: لَثَلَاثَ يَكُونُوا نَاسِينَ لِذَكْرِهِ، وَلَا تَارِكِينَ لِأَدْبِهِ، وَلَا لَاهِينَ عَنْ أَمْرِهِ وَنَهِيهِ إِذَا كَانَ فِيهِ صَلَاحَهُمْ وَقُوَّاهُمْ، فَلَوْ تَرَكُوا بِغَيْرِ تَعْبُدِ لَطَالُ عَلَيْهِمُ الْأَمْدُ فَقَسَتْ قَلْوَبُهُمْ»^(٩).

ولنعتبر التعبد سلوكاً يتقاطع مع العقلانية، ثم نبحث بشكل أدق ونتقصى، عندها سيقودنا بحثنا إلى قضية مفاجئة ومذهلة إلى حد كبير، مسألة لا يهضمها ولا يستسيغها أولئك الذين يقفون موقفاً مناوئاً للتعبد وبالوانه جميعها، ولكن ما العمل؟ فالقضية بمنتهى الواقعية، ولأن افترضت الحقيقة بالمرارة فليس بالأمر المستغرب! فلا بد من تجرع مراراتها مهما بلغت، وهذه القضية كما يقول السيد بول جوش: «فـ

الحقيقة، لا بدَّ من التصديق بأن النظريات العامة في مجال الحقوق تعانى إبهاماً وغموضاً، وكذلك أبعاد وحدود المفاهيم الفكرية الأساسية؛ إذ لا تتمتَّع بالقاطعية التطابقية ويفزُوها التشابك والتداخل، ومما لا شك فيه أن هذا الأمر هو الذي أبعد الحقوقين عن البحث فيه وملابساته»^(١٠).

إذا دققت في هذا النص فستخرجون - وبلا أدنى شك - بالنتيجة التالية: إن الفلسفة والعلل الأساسية الأصولية لحقوق الإنسان المدنية قامت على أساسٍ عقلية مليئة بالغموض والإبهام، وأن المفاهيم الرئيسة في مجال الحقوق المدنية للإنسان خاصة للأخذ والرد دون أن تتصف بالقاطعية؛ ومع هذا نجد أن المجتمعات البشرية على سطح هذا الكوكب مسلمة بهذه الحقوق، ومما يدعو للعجب هنا أن تلكم القضايا ومع كونها محاطة بالغموض والإبهام عند الفلاسفة والحقوقين الباحثين في علل وملالات هذه القضايا والحكام، إلا أنها تحظى باقرارهم جمِيعاً دون إثارة تساؤلات أو المطالبة بعمل نهائية قطعية.

من جهة ثانية، ومع الأخذ بعين الاعتبار انشعباب مجالات المعرفة إلى فروع متعددة وحقول اختصاصية تجعل تبني الآراء من هو خارج الحقول الاختصاصية أمراً مرغوباً وشاداً، بل يجب عليهم ويلزم الاتباع لما تتجه فروع الاختصاص الأخرى، رغم ذلك كله لا يقرّ هؤلاء بتسمية هذا تعبداً^(١١)

وعلى كل حال، فإذا كان بعضهم يحاول أن يقرن حركة الإنسان ونشاطه و يجعلها حكراً على الفعاليات الحياتية العلمية القطعية فلا أظن أنه سيحقق لخمسة أشخاص العيش على سطح هذا الكوكب ولكن لا يفوتنا أن قضية التعبد في الشعائر الإسلامية خارجة تخصصاً عن قضية التعبد فيما هو خارج الاختصاص، إذ إن التعبدية في الإسلام قائمة على أدلة عقلية قطعية.

٢- التشريعات المنظمة لعلاقة الإنسان بالإنسان والطبيعة

تقسم هذه التشريعات إلى قسمين أساسيين، لكن قبل أن نوضحهما ينبغي الإشارة إلى أن الأحكام الإسلامية برمتها قائمة على ملالات المصلحة والمفسدة،

وهي حقيقة واضحة وثابتة داخل نسيج النصوص والمصادر الإسلامية. إن أوضح وأعم نص يتناول هذه الحقيقة ويبثتها هو الرواية المعروفة في باب المكاسب للعالم المدقق الحسن بن علي بن شعبة الحراني والتي جاءت في كتابه: تحف القول، ونقلها الشيخ الحر العاملی في الوسائل، والشيخ البحرياني في الحدائق، والشيخ الأنصاري في أول كتاب المكاسب، وكذلك في كتاب فقه الرضا عليه السلام، وهي تضع المعيار الأساسي والملاك العام في الأحكام، ألا وهو الصلاح والفساد أو ما فيه صلاح الناس أو فسادهم، لا أنها قائمة على تعبدية صرفة لا تتمتع بأي ملاك أو علة.

١ - علاقات الإنسان مع عالم الطبيعة: في هذا القسم، فتح الإسلام باب الحرية العقلانية على مصراعيه؛ كي يحدد الإنسان الطريق الذي يتعرف من خلاله على عالم الطبيعة.

وليس فقط لم يعترض الإسلام طريق المعرفة هذا أدنى اعتراض، بل إنه أشار - ومن خلال مئات الآيات والروايات المعتبرة الصريحة - إلى أن معرفة عالم الطبيعة جزء أساسيٌّ من إيمان الإنسان المسلم.

كذلك ثبت الآيات القرآنية والروايات وأكَّدت على ضرورة استثمار هذا العالم واستغلاله في سبيل إدامة الحياة وحفظها، كما في قوله تعالى: «الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأَمِينَ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التُّورَاةِ وَالْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَغْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيَعِلُّ لَهُمُ الطَّيَّبَاتِ وَيَحْرُمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَّاثَ وَيَضْعِفُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالُ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ»^{٤٤}، الأعراف: ١٥٧، «يَسَّالُوكُمْ مَاذَا أَحَلَّ لَهُمْ قُلْ أَحَلَّ لَكُمُ الطَّيَّبَاتِ»، المائدة: ٤، «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا»، البقرة: ٢٩، «وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ يَأْمُرُهُ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ * وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَاهِينَ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيلَ وَالنَّهَارَ * وَأَتَأْكُمْ مَنْ كُلَّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعْدُوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تُخْصُوهَا»، إبراهيم: ٣٢ - ٣١.

وأعم الآيات في هذا الخصوص: «أَلَمْ تَرَوْ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ»، لقمان: ٢٠.

وقد وقعت بعض الموارد الطبيعية المحدودة محل نهي الشارع وتحذيره، وهي تقع

في مجموعتين:

المجموعة الأولى: يشهد العقل والحسُّ بلزم اجتنابها والحذر منها، مثل تناول السموم وكلَّ ما فيه ضرر جسماني بشكل عام، ومهمة تحديد الموضوعات الخارجية تعود إلى الحواس والعقل.

المجموعة الثانية: وهو ما لا يمكن للعقل والحواس العثور على علل وأسباب تحريره ومنعه أو تحديد الحكم من ذلك، كحرمة أكل لحوم السباع وبعض من الحيوانات المائية التي لا فلس لها وغير ذلك، ويمكن أن توضح علة تحريرهما بطرificتين:

أ - تكمن علل تحرير منع هذه الأمور فيها، غير أنها ما تزال عصية على العقل والحواس إلى الآن، ومن الممكن أن يكشف العقل النقاب عنها لاحقاً من خلال التقدُّم العلمي، كما وقف - وبمرور الزمان - على حقيقة بعضها، مثلاً فيما يرتبط بحرمة الخمر فما كان يشعر به من يتعاطاه في صدر الإسلام لا يتجاوز السكر وخروج النفس عن السيطرة مؤقتاً وهي علامات عارضة للخمار، لكننا اليوم نعرف أضراراً أكثر من تلك، بل ربما تمسِّي الثمالة إذا ما قورنت بهذه الأضرار في غاية البساطة، كالأضرار التي يحدثها السكر في الجهاز العصبي والكبد و... وكذلك ما ينقل عن بعض المجالس العلمية من أنَّ أفضل لحم الحيوانات المائية ما كان له فلس.

ب - ولنفترض جدلاً أنه ليس ثمة ضرر حقيقي لأيِّ من الموارد المتقدمة المحرمة، وليس فيها جميعاً أيَّ ضرر على الإنسان مطلقاً، بل كانت لذيدة منعشة، فهل يا ترى يجوز - مع هذا الحال - التفاف عن ضرورة وجود كوابح تمكّناً من السيطرة على الجموح البشري والحربي التي لا حد لها ولا قيد، وتمتين البعد الروحي^{١٦}

وكمَا يبدو في مقاطع من خطبة القاصعة لأمير المؤمنين عليه السلام، فإنَّ أعمال الحج لم تدرج ضمن نسبِح الأحكام الشرعية الإسلامية لما تتمتع به من منافع ظاهرية، بل لما فيها من تمتين للبعد الروحي؛ لهذا دعي الناس إلى ممارسة شعائر لا يعرفونحقيقة عللها، وبالنطاق نفسه يمكن أن يجاذب عن النواهي التي ترتبط ببعض الممارسات الحياتية التي لا تعدَّ بنفسها ذات أضرار أو أخطار واضحةٌ بيّنة، بل لصقل الروح

وتصفية الباطن.

وعندما يتناول المنع والتحريم أموراً تعد ذات نفع وفائدة، لا بوصفها مُضرة، فلنفرض أن حرمة لحم الخنزير لم تؤد إلى ابتلاء الإنسانية بضرر أو أزمة، لا بل أحدثت نفعاً وفائدة، ففي هذه الحالة إنما يمنع النفع الظاهري علينا، وبيناء على هذا لا وجود لحكم العقل المنطقي الذي يُقصي هذه التواهي، وإذا ما افترضنا أن حياة فرد أو أمة توقفت على هذه الأمور في يوم من الأيام، كما هو الحال إبان الحروب والقطط وفي الحالات الاستثنائية، فطبقاً لقانون «الضرورات تبيح المحظورات» يمكننا الانتفاع بها والاستفادة منها.

علاقة الإنسان بالإنسان: وتعني ما يمثل علاقة بمن يشاركه في الفرائز والأنظمة النفسية، ويشكلون معه بنية الحياة الاجتماعية، وفي هذا القسم نستذكر عدداً من الأصول الإسلامية المسلمة لنرى هل الرؤى الإسلامية المقدسة تلتقي أم تتقاطع مع المسارات العقلانية؟^٦

الأول: وجود دعامة وقاعدة أساسية لا تستثنى واحداً من البشر الذين يحيون على هذه الأرض بصفتهم خلائق الله فيها، هذه القاعدة الأساسية ومن خلال استشرافها لحقيقة مذهبة أقامت المعيارية القيمية الكلمية لتتوسّس لمعاييره قيمة كافية: «...إله من قتل نفسه بغير نفس أو فساد في الأرض فكائماً قتل الناس جميعاً وإن أحياها فكائماً أحيا الناس جميعاً»، المائدة: ٢٢.

ليت كتاب الإعلان العالمي لحقوق الإنسان كانوا يتمتعون بفطنة وتتبع أوسع ليجعلوا من هذه الدرة القرآنية النفيسة حجر زاوية لفقرات المواد الثلاثينية، ثم ينسبوا هذه المسودة الحقوقية إلى الله تعالى؛ لكي تشارك المجتمعات البشرية كافة في العمل وفقها من أعماق القلوب وأفاصي الوجدان.

إذن، فالإنسان - وفق الرؤية الإسلامية - هو الذي ترمز إليه الآية القرآنية مصريحة، والنتيجة الواضحة المؤكدة التي تستقى من هذا الأصل الأصيل أن الإسلام ينظر إلى أفراد النوع الإنساني جميعهم على أساس أنهم كيانات تتمم بشخصية ينبغي أن يعزز وجودها من خلال خلق علاقات متناسقة متتجذرة.

الثاني: في الوقت الذي يشترك فيه الجميع في الإنسانية، لا بد - في سبيل دفعهم نحو الكمال - من عدّ الفضيلة المكون الثانيي للذات التي كانت الإنسانية مكونتها الأول، وهذا المكون هو مثُلها الأعلى، قال الله تعالى: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ ذَرَّةٍ وَأَنَّئَنَاكُمْ شَعُوبًا وَبَلَى لِتَعْارِفُوا إِنَّ أَكْرَمُكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْفَاكُمْ».

والنتيجة التي تُستخلص من هذا الأصل أنه لا بد للناس - بالإضافة إلى اشتراكهم في نفس المادة الحية والنوع - من السعي والكبح في سبيل تخصيب البعد المعنوي وتمتيه، وعدم الرضى والقناعة بالصفة الحيوانية.

الثالث: يحتاج الناس عادة إلى انتاج واستهلاك العناصر الاقتصادية لديمومة حياتهم، قال النبي ﷺ: «اللَّهُمَّ بارك لَنَا فِي الْخَبْزِ؛ فَإِنَّهُ لَوْلَا الْخَبْزِ مَا صَلَّيْنَا وَلَا أَدِينَا فَرَائِضَ رَبِّنَا» (١١).

ونحاول هنا في هذا الأصل تسليط الأضواء على بعض المسائل التي قد تبدو خفيةً على بعضنا من الناحية العقلية، فمثلاً يُشيَّع أنه مع ملاحظة القضايا الاقتصادية العامة يكون إنتاج أي عنصر اقتصادي بالكيفية المحبذة لدى الناس ظاهرة عقلية، في الوقت الذي يحرّم فيه الإسلام بعض النشاطات الاقتصادية.

وللإجابة عن هذه الإشكالية نقول: لا ينفي لنا أن نسمى الظواهر النفعية والانتهازية التي تتحرك داخل البنية الاجتماعية عقلانية؛ لأننا إذا أطلقنا شياطين الرغبة ودوابع النفعية دون أن يكون هنالك أدنى التفات إلى مصير المجتمعات فسيتحول كلّ إنسان - من خلال هذه الدوافع والرغبات - إلى سبع ضار يحاول افتراس كلّ شيء؛ ليخضعه لحسابه، ولا يقف عند حدّ حتى يستحوذ على الأشياء جميعها، ويستولي على موارد الطبيعة برمتها.

وتأسيساً على ذلك، شرع الإسلام تحريم الربا؛ لما يتمتع به من نظرية شمولية لمختلف مكونات المجتمع، وحارب بضراوة الفوائد الربوية على رؤوس الأموال التي يتقاضاها الرأسماليون بلا جهود وحركة، وذلك خطوة منه على طريق تشحيم الأموال ومداولتها، إذ إنّ إخراجها من مدارس الفعالية والحركة ومحاذها وتجميدها يتحقق أضراراً كبيرة بالمجتمع، فلهذا رفض الإسلام ذلك وحرمه، كما حرم العناصر

المضرة حتى وإن تمتعت ظاهراً بانعاش وامتناع.

لو تحركنا على أساس دوافع الانتهازية والنفعية التي يحاول بعضهم وسمها بالعقلانية مع الأسف الشديد، فسنشهد انهيار الأسس الفلسفية للعدل الاجتماعي في الحياة، وعندها ستتبلي السماء بسحب الرأسمالية القاتمة؛ مما يجعلنا عاجزين عن توفير ما يسد الرمق.

وخلاصة الكلام، سندو - عند الأخذ بعين الاعتبار نظرية الإسلام إلى الحق والملكيّة بوصفهما وسيلي حياة لا هدفاً جاماً - واثقين بالحقيقة التالية، وهي أنَّ القطبيّة التي أعلنها الإسلام مع بعض الممارسات الاقتصاديّة لم تكن مبنية على أساس تبديي صرف بقدر ما تقوم على منظومة متعددة الآفاق، ترشَّ كلَّ الاتجاهات الاقتصاديّة بالضوء وتمنحها حركيّة إيجابيّة توازن بين استحقاقات الجسد ومتطلبات الروح.

الرابع: يشاد صرح هيكلية الحقوق الإنسانية داخل الرؤية الإسلامية على تحجيم الرغبات والمطامع الفردية وكبحها؛ في سبيل المجتمع الإنساني، وهذا التحريم لإرادة الفرد يمكن أن يكون ضامناً لاستقامته العملية داخل المجتمع، أمّا لو تمعن الجميع بالرغبات اللامحدودة بلا صمامات أمان وكوابح! فسنشهد نشاطات فاسدة مفرغة من محتواها، وسوف لن تلبى حاجات المجتمع مما كانت ضئيلة.

علاقات الناس مع بعضهم وكذلك علاقات الأفراد بالطبقات وعلاقات الطبقات الاجتماعيّة ببعضها غير قائمة على أساس حياتي صرف، بل لوحظ فيها العدالة والانسجام الاجتماعيّين، وقد أشاد الإسلام صرح نظام يُبقي العائلة بعيدة عن شبح الانهيار والتفكك وفق رؤيته القائمة على كون الأسرة حجر الزاوية في البناء الاجتماعي.

أمّا فيما يرتبط بالعلاقات الأخرى المتوعة التي يتمتع بها أفراد المجتمع وطبقاته، فإنَّ الرؤية الإسلامية تدعم كل صلة تصب في مصلحة الإنسان الواقعية على أساس أنها حقوق طبيعية ممضاة، وهو لا يقدُّم مكتوفَ الأيدي ينتظر ظهور هذه الصلات المهمة وبروزها، بل يتحرّك ويمضي بجدية في سبيل اكتشافها وإرسائها.

وهنا، لا نلاحظ دوراً بارزاً وحضوراً للاتجاه الحقوقي الإسلامي على الصعيد الحقوقي إيماناً منه بأنَّ حلحلة الموضوعات الخارجية مهمة العقل والوجدان البشري الذي يحدد كل موضوع يعود بالنفع والصلاح على الإنسانية.

وإذا حدث أن خفيت علينا في بعض الحالات علة حكم صلة من الصلات فلا يُعد هذا خلافاً للعقل، بمعنى أنَّ أي لون من ألوان التعبد في عالم التشريعات القائم على أساس حفظ صلة الفرد بالله تعالى في ثبوته لا وجود له في مجال الحقوق البشرية، بل تقوم جميعها على علِّي حتى وإن كانت هذه العلل خفيةً في بعض الأحيان علينا.

ولأجل إيضاح حالة عدم الخصم بين الحقوق الإسلامية والعدل لا بدَّ من الإشارة إلى أصل أساسى تفرد بوجوده الحقوق الإسلامية عن جميع مدارس الحقوق الأخرى، وهو أنَّ الإسلام يتعامل مع الحيثيات البشرية والاستحقاقات الإنسانية على أنها وحدة واحدة وكيان فارد منسجم، ثمَّ يصيفها على هيئة قوانين يقدمها للبشرية؛ فالاقتصاد الإسلامي ينبع من رؤيته الحقوقية، وحقوقه تتبع من منظومته الأخلاقية، وأخلاقه هي سياساته التي تتبع من قيامه لله تعالى، ولا يمكن التفكير والفصل بحالٍ من الأحوال بين هذه الأسس المترابطة، وكما يقول روبرت هووكوت جاسكون «نائب رئيس المحكمة العليا في الولايات المتحدة الأمريكية»: «لا يمكن الفصل بين النظريات القضائية والسياسية وتعليمات النبي ووصييه التي ترسم لون السلوك وفق الأسس الدينية، بل تحدَّد طبيعة الحياة الشخصية والاجتماعية والسياسية»^(١٢).

وبناءً على هذا، فالنظام الذي ينظر إلى الشروط الإنسانية - سواء في واقعها الفردي أم الاجتماعي - على أنها واقع واحد متصل، لا ينبغي لنا عند دراسة مسائله الحقوقية أن نتعامل معها على أنها أصول حقوقية جامدة فحسب، بل لا بدَّ عند تحليلها من ملاحظة خضوع سائر الشروط الفردية والاجتماعية لأي لونٍ من ألوان المعاود الاقتصادية والاجتماعية الأخلاقية كذلك.

ولأجل إثبات هذا الانسجام والتواافق في البنية الحقوقية الإسلامية ثبَّتَ أنموذجاً بارزاً مع شيءٍ من إمعان النظر والدقة، فعند تطبيق عقوبة القتل بحق أحد المجرمين لا

بُدَّ من العمل وفق الآتي: لابد للشهود من الاشتراك عند تنفيذ حكم الإعدام، وليس هذه فتوى أكثر الفقهاء فحسب، بل ادعى الشيخ الطوسي في كتابيه «الخلاف» و«المبسط» الإجماع عليها.

أما رواية زراة بن أعين في هذا الباب والتي هي محل اعتماد الفقهاء فقد جاء فيها المبدأ التالي: إذا كان ثبوت الجرم من خلال شهادة الشهود فأول من يشترك في إقامة العقوبة وتطبيقها الشهود أنفسهم، ثم الحاكم، ويأتي بقية الناس في المرتبة الثالثة، أما إذا ثبتت الجريمة عن طريق إقرار المجرم فأول من يشترك في تطبيق العقوبة هو الحاكم الشرعي، ثم الناس بالدرجة الثانية، وقد أنفذ الإمام علي عليه السلام هذا الأمر عندما أنزل العقوبة بشراحة الهداني.

ويلاحظ أن فلسفة اشتراك الشهود والحاكم في تطبيق العقوبات يكشف عن طبيعة الانسجام بين الحقوق والأخلاق في الرؤية الإسلامية، فهل تمتلك أجندة العقل الحقوقي البشري أساساً عميقاً متوافقاً إلى هذا الحد والمستوى من المثالية خارج بنية الحقوق المدنية الإسلامية؟

إن كل نظرية لا تأخذ على عاتقها ملاحظة المنظومات الإسلامية كواقع متصل توافقه بل تستقرق في النظرة الانفصالية الجامدة للأخلاق أو الحقوق أو السياسة أو الفلسفة أو الاجتماع لن تكون رؤية صادقة دقيقة علمية.

مبدأ عدم التعارض بين العقل والأحكام الإسلامية —————

هل من الممكن أن يتعارض العقل مع الأحكام والقوانين الإسلامية؟ وعلى فرض تعارضه أيهما يقدم؟

تناول الفقهاء والحقوقيون الإسلاميون المسألة بالبحث والدراسة في كتبهم المختصة، والذي يستنتج من مجموع الدراسات والاستدلالات المتوفرة عدم وجود تناقض حقيقي وتقطاع بين الأدلة والنصوص الدينية وبين الأحكام العقلية، فكيف يمكن للنصوص المعتبرة الإسلامية أن تضاد أو تعارض العقل فيما تعتبره أسمى وأرقى آلية استدلاليّة وتمدّ نشاطه أفضل وأمنـ نشاط في استكشاف الواقع بمعناه العريض؟

نعم، الأمر الذي يتطلب دقة ويستدعي الانتباه أن للعقل ثلاث حالات عند صدامه مع القضايا، إذ يتفق أحياناً صراحةً معها، وأحياناً أخرى يختلف بشكل صريح، وثالثةٌ يسكت ويُمتنع عن التصريح والحكم، بمعنى أن العقل - وعلى أساس خزين الذهن الإنساني - لا يبدي حكماً صريحاً بالتأييد أو المخالفه.

ويُقسم الأفراد في حالاتٍ كهذه إلى مجاميع مختلفة: فمجموعـة ترى أن المعيارـة في صحة وبطـان القضايا تعتمـد على الأحكـام العـقلـية الفـعلـية والـصـرـيحـة، وـقطـعاً لا يـسـطـيع هـؤـلـاء تـصـوـر حـالـات سـكـوت وـحـيـادـيـة لـلـعـقـلـ، لـذـا فـهـم يـعـدـون العـقـلـ في حـالـات كـهـذه مـخـالـفـاً لـاـ محـايـداً، أـمـاـ الفـرـيقـ الآـخـرـ فـيـرـيـطـ بـيـنـ مـحـدـودـيـةـ الـعـلـومـ الـبـشـرـيـةـ وـالـتـيـ تـسـتـبـعـهـاـ بـالـبـدـاهـةـ مـحـدـودـيـةـ النـشـاطـ وـالـفـعـالـيـةـ الـعـقـلـيـةـ وـبـيـنـ هـذـاـ الـأـمـرـ، لـذـاـ فـهـمـ لـاـ يـعـتـبـرـونـ حـالـاتـ الـحـيـادـ الـعـقـلـيـ مـخـالـفـةـ وـرـفـضـاًـ، بلـ يـحـيلـونـ الـبـتـ فيـ الـحـكـمـ النـهـائـيـ إـلـىـ مـرـحلـةـ لـاحـقـةـ، أـوـ يـتـلـقـونـ اـعـتـمـادـاـ عـلـىـ أـحـدـ الـأـصـولـ الـعـقـلـانـيـةـ -ـ الـقـضـيـةـ الـمـفـرـضـةـ وـكـائـنـاـ مـؤـيـدـةـ مـنـ قـبـلـ الـعـقـلـ بـشـكـلـ وـاضـحـ.

ولم نعثر في النصوص المعتبرة الإسلامية على مخالفة صريحة للعقل إلى الآن، وهناك موارد كثيرة يسكت العقل عن تحديد أسبابها وعللها الواقعية، وإذا ما وجدت حالات يبدي العقل مخالفته الصريحة لها، كما في بعض الروايات المرتبطة بعالم الطبيعة، فإن هذه الروايات تسقط عن الاعتبار ويُقدم الدليل العقلي عليها.

وبالتبع الدقيق لهذه الروايات نكتشف أنها لم تقم - أساساً - على أساسين معتبرة، بل كانت من جملة الموضوعات والمصنوعات المنسوبة من قبل المفترضين في التاريخ، وعليه لا يستطيع الإنسان الحكيم المتأني، وبمصادفة رواية أو قل: مجموعة روايات تخالف العقل، أن يسندها إلى الإسلام الحقيقي.

* * *

الهوادش

- ١ - ورد عن الإمام الحسين عليه السلام في دعاء عرفة المعروف: «لا تضره ذنوب عباده، وهو الغني عن طاعتهم»، وكذلك: «إلهي أنت الغني بذاتك أن يصل إليك النفع منك، فكيف لا تكون غنياً عنني؟!».
- ٢ - أصول الكافي ١: ١٠.
- ٣ - المصدر نفسه: ١٤.
- ٤ - المصدر نفسه: ٢٢.
- ٥ - المصدر نفسه: ٢٢.
- ٦ - المصدر نفسه: ٢٩.
- ٧ - المصدر نفسه: ٢٩.
- ٨ - نهج البلاغة، خطبة القاصعة: ١٧١، ١٧٢، ١٧٣، شرح محمد عبده.
- ٩ - عيون أخبار الرضا ٢: ١٠٢.
- ١٠ - المقدمة النظرية الكلية والفلسفة الحقوقية لكلود ديفو باكيه، أستاذ في جامعة نوشاتل وزنو، المقدمة الأولى للمؤلف: ١.
- ١١ - الفروع من الكافي ٥: ٧٣.
- ١٢ - مجید خدوّدي، الحقوق في الإسلام، مقدمة روبرت هوکوت جاكسون.

أصول الفقه والصيروحة التاريخية

دراسة في نشوء علم الأصول وتطوره التاريخي

القسم الأول

د. أبو القاسم كرجي (*)

ترجمة: هنال عيسى باقر

المقدمة (١)

لم تظهر مسائل علم أصول الفقه - كغيرها من الظواهر - دفعة واحدة، كما لم تبق على حالها، ويحتاج الجواب عن التساؤل حول زمان ظهور هذا العلم والتحولات التي طرأت عليه إلى بحث وتنقيب؛ وما سنذكره هنا ليس سوى محاولة للإجابة عن هذه الأسئلة، وممّا لا شك فيه أن الإطلالات التاريخية - التي جاءت إما على شكل مستقل أو في بدايات الكتب الأصولية - مفيدة، لقد استطاعت إلى حد معين الإجابة عن التساؤلات السابقة بالنسبة لأهل السنة وحتى المذاهب الأخرى التي يعتبرها العلماء بأئدّة مثل المذهب الظاهري وغيره، ورغم هذا، ظلت هذه الإطلالات عاجزة عن رصد المذهب الشيعي الإمامي الذي يشكل أتباعه أكبر نسبة سكانية بعد أهل السنة، كما قدم رجاله أعمالاً ومؤلفات علمية كثيرة للأمة الإسلامية، مثل: النهاية، والمبسوط لشيخ الطائفة، والتذكرة، والمنتهى، والمختلف، والتحرير، والقواعد، والإرشاد للعلامة الحلي، واللمعة، والدروس، والذكرى، والبيان للشهيد الأول، والمسالك، وشرح اللمعة للشهيد الثاني، وجامع المقاصد للمحقق الكركي، وشرح

(*) أستاذ الفقه والحقوق في جامعة طهران، من تلامذة الإمام الخوئي، ومن أوائل من كتب في تاريخ العلوم الفقهية والأصولية.

الإرشاد للأردبيلي، والكافية، والذخيرة للمحقق السبزواري، ورياض المسائل للسيد علي الطباطبائي، والحدائق للبحرياني، ومفتاح الكرامة للسيد جواد العاملي، والجواهر للشيخ محمد حسن النجفي، والمكاسب للشيخ الأنصاري، ومصباح الفقيه لرضا المداني، إضافةً إلى المئات من المؤلفات الأخرى الهامة في علم الفقه الإسلامي. وهكذا الحال – أيضاً – في المصنفات الأخرى من قبيل: الذريعة للسيد المرتضى، والعدة للشيخ الطوسي، والتهذيب، والنهاية، والمبادئ للعلامة الحلي، والمعارج، والمناهج، والزيادة، والمعالم، والضوابط، والقواعد، والفصول، والقوانين، والرسائل، والكافية، وغيرها من مئات الكتب الأصولية الفقهية المهمة.

يعتقد الكاتب أن العالم المنصف – أيًّا كان مذهبـهـ لا ينكر حقيقة أن كتبـاً مثل الحدائق، والجواهر، والمكاسب، أو مثل القوانين، والفصول، والرسائل، والكافية قلماً تتوفر في المذاهب الأخرى من حيث السعة والدقة والتحقيق، لكن المؤسف أنَّ معظم الكتاب الشيعة لم يعيروا هذا العلم الاهتمام المطلوب، رغم ما كان لهم من مشاركة في تدوين تاريخه – كما ذكرنا – إلا أنها لم تكن تلك المشاركة المنشودة على صعيد تاريخ الفقه الشيعي.

ورغم ما بذلهـ من جهـهـ حيثـ في ملامسة جوانـبـ هذا الموضوع، إلا أنـيـ أعتقد أنه ليس كافـياًـ لما يتطلبـهـ الدرسـ الأصولـيـ من بحـثـ مركـزـ في كلـ مسـأـلةـ من مـسـائـلهـ؛ـ كـيـ تـجـلـيـ الحـقـبـ الزـمـنـيـ التـيـ ظـهـرـتـ فـيـ مـسـائـلهـ،ـ وـالـتـحـوـلـاتـ التـيـ طـرـأـتـ عـلـيـهــ،ـ وـهـوـ عـلـمـ عـظـيمـ وـمـهـمـ بـيـدـ أـنـ يـحـتـاجـ لـوقـتـ الطـوـيلـ،ـ لـذـاـ آـمـلـ أـنـ يـكـونـ هـذـاـ الـبـحـثـ الـخـتـصـ اـنـطـلـاقـةـ لـدـرـاسـاتـ أـكـثـرـ عـمـقاـ وـسـعـةــ.

جولة تمهدية في علم أصول الفقه

ولا بدَّ – في البداية – من الإطلاع على بعض ما يتصل بالصيغة التاريخية لعلم أصول الفقه، وذلك قبل الشروع في البحث الرئيس.

١ - ما هو علم أصول الفقه؟

عُرف علم الأصول بتعريف مختلفة، الهدف منها واضح والمقصود، بيد أنَّ

نطوش معاصرة - السنة الأولى - العدد الرابع - خريف ٢٠٠٥م

التعريف الجامع هو: معرفة القواعد الكلية، بحيث إذا اجتمعت المصاديق والأفراد مع القواعد لتوصلنا للحكم الفقهي الكلّي، الشامل بمفهومه للواقعي منه والظاهري، فمثلاً: دلالة الأمر على الوجوب قاعدة أصولية معروفة، هذه القاعدة إذا عثرنا على مصداق لها كالامر بالنفقة على الزوجة والولد، ثم ضمننا هذا المصداق إليها، نستخرج الحكم الفقهي، فنقول: تعلق الأمر بالنفقة على الزوجة والولد، وكل ما أمر به فهو واجب؛ لقاعدة دلالة الأمر على الوجوب؛ إذا النفقة على الزوجة والولد واجبة.

٢ - ما هو موضوع علم الأصول؟ وما هي فائدته؟ وماذا يبحث في ثاباته؟

موضوع علم الأصول الأدلة الأربع نفسها، وهي: الكتاب، والسنّة، والإجماع، والعقل^(٢)، وهذا مشهور بين علماء هذا العلم، وعلى الأخص أولئك المتأخرین منهم، وقد جعل هؤلاء العلماء هذه الأدلة - بما هي أدلة - موضوعاً لعلم أصول الفقه، بناءً عليه، فالكلام عن حجية هذه الأدلة - أي دليليتها - لا يعتبر من مسائل الأصول بل من مبادئه^(٣)، وينسب هذا القول إلى صاحب القوانين^(٤)، وفي المقابل، جعل فريق آخر هذه الأدلة موضوعاً لعلم الأصول بغض النظر عن كونها أدلة، وعلى هذا فإن بحث دليليتها سيغدو جزءاً من مسائل علم الأصول، ويتبين صاحب الفصول هذا الرأي^(٥).

وقد أخذ الخراساني - صاحب الكفاية - الإشكالات المطروحة على الرأي المشهور العقيدة بعين الاعتبار، فلم ير الأدلة الأربع موضوعاً لعلم الأصول، بل قال: إنّ موضوع علم الأصول عنوان كليّ، ينطبق على تمام موضوعات مسائل هذا العلم، بما فيها هذه الأدلة الأربع وغيرها، وبناءً عليه، سيدخل حتى مثل البحث في خبر الواحد - رغم عدم كونه من الأدلة الأربع - ضمن موضوع علم الأصول^(٦).

ونتوصل - مما أسلفناه - إلى أنّ مسائل علم الأصول - ولو بناءً على أحد الأقوال - هي التي تقع كبرى قياس الاستباط، ومننى ذلك أنه لو ضُمِّت إلى هذه الكبرى صغرى تناسبها، فإن الناتج عنها سوف يكون حكمًا كليًا فقهياً، مثل مسألة حجية الخبر الواحد أو عدم حجيّته، وكذلك الاستصحاب والقياس.

وبذلك تكون فائدة علم الأصول قد اتضحت أيضاً، ألا وهي الحصول على قدرة الاستباط وملكته.

٣ - بماذا تمتاز العلوم؟

ونبقى مسألة مهمة لا بدّ من طرحها هنا، وهي: بماذا تمتاز العلوم عن بعضها بعضاً؟ هل بموضوعاتها أم بأغراضها أم بأمور أخرى؟

يرى صاحب الكفاية أنّ تمييز العلوم إنما يكون باختلاف أغراضها، الأمر الذي يستوجب تدوينها، وقد رتب الخراساني على مقولته هذه نتيجةً مفادها، أنه من الممكن حساب مسأليتين - أو أكثر - جزءاً من مسائل علمين معاً، ذلك أنه من الممكن أن يكون لهاتين المسألتين غرضين متعددين، كلّ واحد منها يرّز لنا حساب المسألة عينها في علم معين^(٧)، فمثلاً: مسألة جواز اجتماع الأمر والنهي أو عدمه من مسائل علم الأصول التي يقصد بطرحها صحة العمل المرتبط بهذين العنوانين إليه أو لا، ومسألة اجتماع الأمر والنهي من هذا القبيل، ذلك لأننا نركّز فيها على الجواب عن السؤال التالي: هل يجوز - عقلاً - أن يأمر المولى بعمل ما من جهةٍ من الجهات، ثم ينهى عنه في الوقت عينه من جهةٍ أخرى أم أن ذلك غير ممكّن؟

وبعد هذه المقدمة، تكون قد وصلنا إلى صلب الموضوع الذي يتمحور بحثاً حوله، ونقسم الكلام إلى فصلين، هما:

الأول: تكون علم أصول الفقه، ومكانته بين العلوم الأخرى.

الثاني: التطورات التاريخية والمعطفات الأساسية التي شهدتها هذا العلم على مدار التاريخ.

مكانة أصول الفقه بين العلوم —————

لاشكَّ أنَّ استخدام علم الأصول والإفادة منه لعلم الفقه نفسه، إنما بدأ منذ رحيل الرسول الأكرم ﷺ، وقد تسامي هذا العلم - تدريجياً - عندما تضاعفت المسائل الابتلائية، خاصةً بعد البُعد عن عصر الرسالة، وبالأخصّ بعدما بدأت الفيفية الكبرى (٢٢٩هـ) بالنسبة إلى الفقه الشيعي؛ إذ بدأت - آنذاك - مرحلة جديدة من التوظيف

الشيعي لهذا العلم.

ولأن الحاجة إلى الاجتهاد واستبطاط القواعد الأصولية لم تكن ضرورية في عصر النص؛ حيث كان الوصول إلى الرسول الأكرم ﷺ أمراً يسيراً، والأمر كذلك حتى عصر الأئمة عليهم السلام، حيث كان قولهم وفعلهم وتقريرهم حجة؛ لهذا، لم يكن تأخر الحاجة لاستخدام المسائل الأصولية لاستبطاط الأحكام الفرعية دليلاً على تأخر ظور المسائل عينها عن مجيء الإسلام أو عن أي أمر آخر، بل لعلها كانت أقدم ظهوراً من ظهور الإسلام نفسه، حتى أن قسماً منها كان - بالفعل - أقدم من ذلك بكثير. ولكي نزيد الفكرة تجلية، نؤكد على أن مسائل علم الأصول لا تخرج عن

الأنواع التالية:

١ - مبادئ علم الأصول اللغوية: مثل الوضع وأقسامه، والحقيقة والمجاز، والمنقول، والمشترك، وعلامات الحقيقة، واستعمال اللفظ في أكثر من معنى.

ولا يُعد هذا النوع من المسائل الأساسية لعلم الأصول، بل هو من المسائل الأدبية واللغوية، وليس طرحها في هذا العلم إلا لكون فهم بعض الموضوعات أو المحمولات أو النسب الأصولية متوقفاً عليها، بناءً عليه، لا يجب أن تعتبر مثل هذه الموضوعات من كيان أصول الفقه أو أن تأخذ حيزاً من تاريخه والتحولات التي طرأت عليه.

٢ - مباحث الألفاظ: مثل مدلول الأمر، ومدلول النهي، ومدلول الجمل الخبرية، والفور والتراخي، والمرة والتكرار، والتوصي والتعدي، ووقوع الأمر عقب الحظر، ومدلول الألفاظ العامة، واسم الجنس، والمجمل والمبين.

وتعتبر هذه المباحث من مسائل علم الأصول، إلا أنه كان قد أخذها من اللغة والأدب، وأحياناً من العرف والعقل، ونستنتج من هذا أن تاريخ هذه المباحث يجب أن يدرس - غالباً - في تاريخ العلوم الإنسانية واللغوية والأدبية وغيرها، مما يؤكد أن تاريخها - أي هذه المسائل - أقدم من الإسلام.

٣ - مباحث الاستلزمات العقلية غير المستقلة: مثل وجوب المقدمة، وبحث الضدين، واجتماع الأمر والنهي، ودلالة النهي على الفساد. ولا بد أن يلتحق بحث المفاهيم بهذه المجموعة أيضاً.

يتَرَكَّبُ هذا النوع من المباحث الاصولية من اللفظ والحكم العقلي، وما يهم علم الأصول منه تلك الناحية العقلية لا البُعد اللغطي، مثلاً: هل هناك ملازمة عقلية بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته أم لا؟ وهل أنَّ وجوب الشيء ملازمٌ - عقلاً - لحرمة ضده أم لا؟ وهل اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد - مع تعدد الجهات - مصادق لاجتماع الضدين أم لا؟ وهكذا... وتبين مما تقدَّم أن تاريخ هذه المسائل يرتبط بتاريخ الدراسات العقلية، وهي أقدم من الإسلام بكثير.

نعم، فيما يتعلَّق ببحث المفاهيم - وهو مركَّب من اللفظ والعقل - يهتم علم الأصول بالجانب اللغطيَّة لا العقليَّة منه، مثلاً ببحث علم الأصول في باب مفهوم الشرط: هل تدل الجملة الشرطية على علية الشرط للجزاء عليه منحصرة، حتى نستفيد منها مفهوماً، على طبق القاعدة العقلية القاضية بأنَّ انتفاء العلة المنحصرة مستلزم لانتفاء معلولها، أم أنه ليس للجملة الشرطية مثل هذه الدالة، حتى نستفيد منها ما ذكرناه، وعلى كل حال، فالجانب اللغطيَّ من هذه الموضوعات مرتبطة بالعلوم اللغوية والأداب، وهي علوم يعود تاريخها إلى ما قبل الإسلام.

٤ - مباحث الاستلزمات العقليات المستقلة: مثل التحسين والتقبیح العقليين، والملازمة بين حكم العقل والشرع، والأصول العقلية؛ ومن الواضح أن تاريخ هذا النوع من المسائل يعود إلى ما قبل الإسلام.

٥ - المسائل العقلائية: مثل حجية الظهور، وحجية خبر الثقة، وهذا النوع من الموضوعات يتبع التاريخ العقلائي، أي أنَّ البناء العقلائي - من قديم الأيام - قائمٌ على طبقها دون أن يردع الشارع المقدس عنها، بل لقد أمضاها في بعض الأحيان على نحو الخصوص، مما يدلُّ على أن الشارع لا حكم تأسيسيٌ له هنا، حتى يتعلَّق تاريخه بالإسلام.

٦ - المباحث الشرعية: وقد يُعتبر عنها بالأدلة السمعية، مثل أصل البراءة الشرعية، وأصل الاحتياط الشرعي، والاستصحاب.

ويمكِّننا القول: إن هذا النوع من المسائل الأصولية يعود تاريخ ظهوره إلى ظهور الإسلام، ولا يُستبعد هنا أن يأتي حكم الشرع إرشاداً لحكم العقل أو إمساء

للحكم العقلائية التي يعود تاريخ ظهورها إلى ما قبل الإسلام.

٧ - تعارض الأدلة، أو التعادل والتراجيع: وأصول مباحث هذا الباب عقلائية أو عقلائية مثل: أصل تساقط المعارضين، وبدأ الجمع العربي في الموارد التي يمكن فيها جمع المعارضين جمعاً عرفيأً، وقلماً نواجه غير هذا النوع من المسائل مثل الرجوع إلى المرجعات المنصوصة، وفي هذه الحالة، سيكون لهذا النوع من الموضوعات الأصولية جذوراً أقدم من الإسلام.

٨ - مباحث الاجتهاد والتقليد: وغالباً ما تطرح في كتب الأصول، لكنها فرعية - في واقعها - موضوعات فقهية فرعية، لا ترتبط بعلم الأصول ارتباطاً حقيقياً. يتبيّن مما تقدم أن علم الأصول علم التقاطي، فقد اقتبس مسائله من العلوم الأخرى، لكن ذلك لا يضرّ باستقلاليته، بل يجعله كشكولاً، ذلك أن تمایز العلوم - كما ألمحنا - إنما يكون بتمايز الأغراض لا المسائل، وعليه فمن الممكن أن يشترك علمان في بعض المسائل، غايتها أن يدون علماً ثبّث المسائل في أحدهما باعتبار أحد الأغراض فيما ثبّث المسائل عنها في العلم الآخر باعتبار غرض آخر، ومسائل علم الأصول غالباً من هذا النوع؛ إذ الكثير منها مما يترتب عليه أغراض متعددة يدون علم على حدة بها باعتبار أحد أغراضها أو يمكن على الأقل أن يدون، فيما يدون علم آخر بها باعتبار غرض آخر، وإذا ما استعرضت هذه المسائل في أصول الفقه فإنما يكون ذلك لوقوعها كبرى قياس الاستبطاط.

ونذكر - في خاتمة هذا الفصل من الدراسة - بأن علم أصول الفقه يشبه علم المنطق في أنه علم آلي، ونسبته إلى علم الفقه كنسبة المنطق إلى العلوم العقلية.

تحولات علم الأصول على مدار التاريخ

ثمة مراحل عدّة يمكن أن تتصور لعلم الأصول على مدار التاريخ، حيث لكل مرحلة مزاياها الخاصة بها والتي أثرت تأثيراً فاعلاً في تاريخ تحولات هذا العلم، وتتوزّع هذه المراحل بين أهل السنة والشيعة، فقد اختص بعضها بأهل السنة، وبعضها بالشيعة، كما يشتركان - معًا - في بعضها الآخر.

المرحلة الأولى، عصر التأسيس والتكون —

١ - يعتقد الأستاذ محمد أبو زهرة أن الإمام الشافعي هو الذي وضع علم الأصول، حيث يقول في كتاب «محاضرات في أصول الفقه الجعفري»: «والجمهور من الفقهاء يقرّون بأسبقيته بوضع علم الأصول»^(٨)، وقد أضاف على ذلك في كتاب «الشافعي» - بعدهما ذكر الكلام المتقدم - أن الفخر الرازى قال: «اعلم أن نسبة الشافعي إلى علم الأصول كنسبة أرسطو إلى علم المنطق، وكنسبة الخليل بن أحمد إلى علم العروض»^(٩).

وأعتقد أنه إذا كان المقصود من وضع علم الأصول تأسيسه واحتراجه، فلا شك في عدم صحة نسبة ذلك إلى الشافعي ولا إلى أي شخص آخر؛ إذ قد علم أن لعلم الأصول أنواعاً متعددة من المسائل، ترتبط باللغة، والأدب، والعلوم العقلية، والبناء العقلي، وبالشارع سبحانه أيضاً، وفي هذه الحالة، لا بد من أن ترجع نسبة تأسيس هذا العلم واحتراجه إلى أصحاب تلك العلوم لا إلى أي شخص آخر، فكيف يقال: إن الشافعي هو الذي أسس هذه المسائل وبناها من دلالة الأمر على الوجوب، والنهي على الحرمة، وحكم العقل في حُسن الأفعال وقبحها، والعمل في خبر الثقة، وحجية الاستصحاب؟! وعلى المنوال عينه نسبة وضع علم المنطق لأرسطو.

أما إذا كان المقصود من وضع علم الأصول إظهاره وتوضيحه أو استخدام قواعده في استبطاط الأحكام، فإن نسبة ذلك إلى الشافعي ت PDO صحيحة شريطة حصرها ببعض موضوعات هذا العلم لا بالعلم كله، ومن الجلي افتتاح باب الاجتهاد والتمسك بالقواعد الأصولية لاستبطاط الأحكام على مصراعية منذ صدر الإسلام وخاصة بعد وفاة الرسول ﷺ، وقد كان الصحابة والتابعون والفقهاء يستندون - ولو بشكل ارتكازي عفوياً - على هذه القواعد في الاستبطاط، فقد حصل أن حمل - هنا أو هناك - الأمر على الوجوب، والنهي على الحرمة، كما خصص العام، وقيد المطلق، وتم العمل بظواهر الألفاظ، واستند - أيضاً - إلى خبر الثقة وإلى الإجماع.. أو ليس هذا كله اجتهاداً وتمسكاً بالقواعد الأصولية؟! هل يمكننا القول: إن الصحابة والتابعين والفقهاء - أمثال ابن عباس، وابن مسعود، والشعبي، وابن سيرين، وابن أبي

ليلي، وأبي حنيفة، ومحمد بن الحسن وآخرين غيرهم ممن عاشوا قبل الشافعي - لم يجتهدوا^٦ أو لم يكونوا مطلعين على المسائل الأصولية، من قبيل التمسك بظاهر الكتاب والسنة، والعمل بالرأي، وإجماع الصحابة، والمصالح المرسلة، والقياس، بل مستخدمن لها في عملية استبطاط الأحكام؟ أم أنهم لم يستندوا عليها رغم علمهم بها^٧؟ وإنما فكيف أطلق على كل واحد منهم لقب «الفقيه» إذا لم يقوموا بذلك؟ وكيف كان أبو حنيفة صاحب الرأي والقياس؟

نعم، كان الاجتهاد - في البداية - بسيطاً وسهلاً؛ وذلك نتيجة قلة المسائل الابتلائية وبساطتها، وكذلك لسهولة الوصول إلى الرسول ﷺ والصحابة، ومعرفة المقصود من الآيات والسنّة؛ نظراً لاطلاعهم على شأن النزول وسائر الشواهد والقرائن، وذلك على خلاف الأزمنة المتأخرة؛ حيث تعقدت المسائل وابتعد عصر النزول وصدور النص، وخفت القرائن والشواهد.. مما زاد في صعوبة الاجتهاد، ونحن لا نرتّب في أن الاجتهاد في عصر الشافعي كان أكثر تعقيداً مما سبقه.

والجدير ذكره هنا، أن بعض الآيات الشريفة وروايات أهل السنة والشيعة تدل على ثبوت الاجتهاد زمن الرسول ﷺ، أو تدل على حجية الفتوى مطلقاً، أو على استناد الأئمة إلى ظاهر الكتاب والسنّة، كما وعلى وجود بعض المصطلحات الأصولية في عهد الصحابة، وأشار إليها:

١ - قال الله تعالى في القرآن الكريم: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لَّيَتَفَقَّهُوا في الدِّينِ» التوبه: ١٢٢؛ تدل هذه الآية الشريفة على وجوب الكفائي للتتفقه، وهل للتتفقه في الدين معنى آخر غير طلب الشريعة ومعرفة أحكامها والتخصص فيها؟^(٨) ألا يعني هذا إمكان استخدام القواعد الأصولية ولو على مستوى بسيط؟

ب - نقل عن الرسول ﷺ - عندما أرسل معاذ بن جبل إلى اليمن - أنه قال له: «بِمِ تَحْكُم؟ قَالَ: بِكِتَابِ اللَّهِ، قَالَ: فَإِنْ لَمْ تَجِدُهُ؟ قَالَ: بِسَنَةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، قَالَ: فَإِنْ لَمْ تَجِدْهُ، قَالَ: أَجْتَهِدْ رَأِيِّي»^(٩)، كما نقل عن رسول الله ﷺ أنه قال لابن مسعود: «إقض بالكتاب والسنّة إذا وجدتهما، فإن لم تجد الحكم فيهما اجتهد رأيك»^(١٠).

وقد ورد الكثير من روايات أهل السنة مما جاء فيه مدح للعمل بالرأي

والاجتهداد، فيما وردت نصوص أخرى في ذمها، ويستفاد من مجموعها أن العمل بالاجتهداد كان متداولاً في زمن الصحابة، بل حتى في عهد الرسول ﷺ أيضاً، ومن الواضح أنه لا يمكن العمل بالرأي والاجتهداد دون الاستناد إلى القواعد الأصولية، مما كان هذا الاستناد بسيطاً.

ج- وردت روايات كثيرة من طرق الشيعة تتعلق بحجية الفتوى^(١٣)، وعدم جواز العمل بالقياس والرأي، منها رواية عن الإمام الصادق قال فيها لأبان بن تغلب: «إجلس في المدينة، وأفت الناس، فإني أحب أن أرى في شيعتي مثلك»^(١٤)، وفي رواية أخرى يقول الإمام الصادق لمعاذ بن مسلم النحوي: «بلغني أنك تقدم في الجامع تفتى الناس، قلت: نعم، وأردت أن أسألك عن ذلك، حتى قال: إصنع ذلك؛ فإنني كذلك أصنع»^(١٥).

وبدل إطلاق هذه الروايات بل صريحها على العمل بالاجتهداد في ذلك الزمان.

د- وتدل بعض الروايات الأخرى على أن الأئمة أنفسهم كانوا يستندون إلى ظاهر الكتاب والسنّة، وهذه رواية من روايات صحيفة أخرى وردت عن زرارة، تقول: سأل الإمام أبي جعفر <عليه السلام>: ألا تخبرني من أين علمت وقلت: إن المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين؟ فضحك، وقال: يا زرارة! قاله رسول الله <ﷺ> ونزل به الكتاب من الله - عزوجل - لأن الله - عزوجل - قال: فاغسلوا وجوهكم، فعرفنا أن الوجه كله ينبغي أن يغسل، ثم قال: وأيديكم إلى المراافق، فوصل اليدين إلى المرافقين بالوجه، فعرفنا أنه ينبغي أن يغسلا على المرافقين، ثم فصل بين الكلام فقال: وامسحوا برؤوسكم، فعرفنا حين قال: برؤوسكم أن المسح ببعض الرأس لمكان الباء، ثم وصل الرجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه، فقال: وأرجلكم إلى الكعبتين، فعرفنا - حين وصلها بالرأس - أن المسح على بعضها، ثم فسر ذلك رسول الله للناس فضيّعوه^(١٦).

هـ - وقد وردت بعض المصطلحات الأصولية في بعض الروايات، مثل الناسخ والمنسوخ، والعام والخاص^(١٧).

حـ - ويمكن الاستدلال - أيضاً - بإطلاق الآيات والروايات الدالة على حجية خبر الواحد، وأصل البراءة، والاستصحاب وغيره، وهي تثبت إمكانية استخدام جملة من القواعد الأصولية في استنباط الأحكام^(١٨).

يدلّ ما تقدّم من الروايات والأحاديث على استعمال الاجتهاد واستخدام القواعد الأصولية - بشكل بسيط وسطحي - منذ صدر الإسلام.

أما إذا كان مقصود الأستاذ أبي زهرة وأخرين غيره من كلمات من قبيل «وضع» هو تدوين علم الأصول، مما يعني أن الشافعي كان أول من دون كتاباً في هذا العلم، فالمراحل الثانية من تحول علم الأصول كفيلة ببيانه هذا.

يعتقد السيد حسن الصدر أن الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام هما من أسس علم الأصول، قال في كتاب تأسيس الشيعة: «أول من أسس علم الأصول وفتح بابه وفتح مسائله، الإمام جعفر عليهما السلام، ثمّ بعده ابنه الإمام أبو عبد الله الصادق عليهما السلام، أميليا على أصحابهما قواعده». (١٩)، لكن هذا الكلام لا يخلو من نقاش وبحث؛ من ناحية تعبيره بكلمة «تأسيس»، تماماً كما كنا نتحفظ على تعبير أبي زهرة.

المراحل الثانية، عصر انطلاق التدوين الأصولي —

تتقسم هذه المراحلة - بدورها - إلى مراحل متعددة، باعتبارات عدة كالنقص والكمال، والخلط بسائر العلوم وعدمه.

لم تكن مسائل علم الأصول مستقلة في الماضي، بل كانت تأتي في سياق المسائل الفقهية، إلا أنها في هذه المراحلة قد بدأت - فعلًا - بأخذ استقلالها، يقول ابن خلدون في مقدمة تاريخه: «كان أول من كتب فيه (في علم الأصول) الشافعي - رضي الله عنه - أميلي فيه رسالته المشهورة، تكلم فيها في الأوامر والنواهي و..». (٢٠)

وكنا أشرنا إلى أن السيد حسن الصدر يعتقد أن الصادقين عليهما موسى علم الأصول، وأن بعض ما أميلي في هذا الشأن قد دون فيما بعد ضمن مصنفات عدة من بينها: ١ - أصول آل الرسول للسيد شريف الموسوي هاشم بن زين العابدين الخوانساري الإصفهاني. ٢ - الأصول الأصلية للسيد العلامة المحدث عبد الله شبز. ٣ - الفصول المهمة للشيخ المحدث محمد بن الحسن بن علي بن الحسين العاملي المشغري، صاحب كتاب وسائل الشيعة.

ويضيف الصدر، قائلاً: «وبناءً عليه، مما ذكره جلال الدين السيوطي في

كتاب الأوائل من أن أول من صنف في أصول الفقه الشافعي بالإجماع، إذا كان مقصوده منه تأسيس علم الأصول فهو غير صحيح، وإذا قصد منه التصنيف المتعارف في هذا العلم فهو أيضاً غير سليم، ذلك أن أول من صنف في علم الأصول كان هشام بن الحكم شيخ المتكلمين الإمامية؛ حيث ألف كتابه الألفاظ ومباحثها، وقام بعده يونس بن عبد الرحمن بتأليف كتاب اختلاف الحديث، الذي يروي مبحث التعادل والتراجيع عن الإمام موسى بن جعفر، والشافعي متاخر عنهم^(٢١).

وقد انتقد أبو زهرة كلام السيد حسن الصدر في مقدمة أصول الفقه الجعفري حيث قال: «صحيح أن الإمامين الباقي والصادق عليهما السلام أমلايا مسائل علم الأصول على أصحابهما، إلا أن هذا ليس بتصنيف، بل الشافعي هو من صنف هذا العلم، ومن جهة ثانية، صحيح أن هشام بن الحكم ويونس بن الرحمن قد صنفا كتابهما قبل الشافعي ولكن أوّلاً؛ هذه المؤلفات مشتركة بين علم الأصول والعلوم الأخرى. ثانياً: تختص بمسألة واحدة من مسائل علم الأصول، في المقابل أعاد الشافعي ترتيب جميع مسائل هذا العلم»^(٢٢).

وأعتقد أن الشافعي لم يؤسس علم الأصول، ولم يدون فيه مصنفاً كاملاً كما يعتقد أبو زهرة^(٢٣)، إنما تلقى ما أتى به الآخرون، مضيفاً إليه من عنده ومحقاً فيه؛ تبعاً لطاقاته الخلاقية، وهو أمر يعبر - في حد نفسه - عن كمال في الشافعي لا نتوقعه إلا من أمثاله.

إضافة إلى ذلك، يُعد كتاب الشافعي واحداً من أعماله لا من تأليفاته^(٢٤)، كما هو الحال في كتب الأمالي التي ذكرها السيد حسن الصدر عن الإمامين الصادقين عليهما السلام، وما أكثر ما تدلّنا نصوص هذا الكتاب التي ورد فيها جملة: «قال الشافعي» على صواب ادعائنا هذا.

والجدير ذكره أن رسالة الشافعي لم تتعرض لجملة من المسائل الأصولية كما شاع فيما بعد، إنما تناولها ضمن قوالب الكتاب والسنة، وهذه العناوين هي: «باب ما نزل من الكتاب عاماً يراد به العام ويدخله الخصوص»^(٢٥)، «باب ما أنزل من الكتاب عام الظاهر وهو يجمع العام والخاص»^(٢٦)، و«باب بيان ما نزل من الكتاب

عام الظاهر يراد به كله الخاص»^(٢٧)، ومقارنة ذلك بما جاء في كتب المتأخرين يوضح هذه الحقيقة جيداً، ومسائل علم الأصول الواردة في هذا الكتاب لا تغلب على مسائل العلوم الأخرى حتى يصبح جعله كتاباً في علم أصول الفقه.

وقد وجدنا في هذا الكتاب العناوين التالية: «باب فرض الله طاعة رسوله مقرونة بطاعة الله ومذكورة وحدها»^(٢٨)، و«باب ما أمر الله من طاعة رسوله»^(٢٩)، و«باب ما أبان الله لخلقه من فرضه على رسوله اتباع ما أوحى إليه، وما شهد له به من اتباع ما أمر به ومن هداه، وأنه هاد من اتبعه»^(٣٠)، و«باب فرض الصلاة الذي دلَّ الكتاب ثم السنة على من تزول عنه بالعذر وعلى من لا تكتب صلاته بالمعصية»^(٣١)، و«باب الفرائض التي أنزلها الله نصاً»^(٣٢)، و«الفرائض المنصوصة التي سنَّ رسول الله معها»^(٣٣)، و«جمل الفرائض»^(٣٤)، و«في الزكاة»^(٣٥)، و«في الحج»^(٣٦)، و«في العدد»^(٣٧)، و«في المحرمات النساء»^(٣٨)، و«في محرمات الطعام»^(٣٩)، إضافة إلى عناوين أخرى من هذا القبيل.

إن تسمية هذا الكتاب بأصول الفقه - مع الأخذ بعين الاعتبار حجمه - ليست تسمية حقيقة، لكن قراءة هذا الكتاب على كل حال - إضافة إلى بقية مؤلفاته - تدل على عظمة الشافعي العلمية.

وممَّا يجدر ذكره هنا، أنَّ علماء الشيعة كانوا قد دونوا بعض مسائل علم الأصول قبل أهل السنة، لكن لا لأنهم أرادوا الاستفادة منها في استنباط الأحكام، بل من أجل الدفاع عن عقائدهم أمام أهل السنة، ولهذا سعوا في تصنيف مسائل من قبيل «اختلاف الحديثين» وابطال القياس، لما لديهم من آراء خاصة تقابل آراء أهل السنة، ورغم تأخر أهل السنة في التدوين إلا أنهم سبقوا الشيعة في فكرة بلورة هذا العلم وتكميله، حتى يستفيدوا في استنباط الأحكام وذلك:

أولاً: لأنهم فقدوا السنة النبوية - وهي أحد أهم مصادر الأحكام - قبل الشيعة؛
لاعتقادهم بنهاية عصر النص بوفاة النبي ﷺ.

ثانياً: وما وصلهم من الروايات الصحيحة من النبي ﷺ لم يكن كافياً بالنسبة إليهم لسد حاجاتهم الدينية.

ومن هذا المنطلق، طُرحت - بدايةً - مسألة الرأي والإجماع، ولجأ الفكر السنّي - بعد ذلك - إلى مسائل من قبيل القياس وفتاوي أهل المدينة والمصالح المرسلة والاستحسان؛ لسد الفراغ الموجود، فألفوا - تدريجياً - كتاباً في هذا المجال.

مميزات المرحلة الثانية —

امتازت هذه المرحلة بـ:

- ١ - أحرزت مسائل علم الأصول استقلاليتها في هذه المرحلة بعد أن كانت ملزمةً لمسائل الفقه التي كانت تُطرح في سياقها قبل مرحلة التدوين.
- ٢ - قطع علم الأصول مراحله الإبتدائية، في الوقت الذي لم تُطرح فيه مسائل الفقه بتعقيداتها وصعوباتها، لذا امتاز بنوع خاص من البساطة، فلم يدخل في التعقيدات والتدقيقات التي عرفتها العصور المتأخرة.
- ٣ - صحيح أنَّ الأبحاث الكلامية كانت قد بدأت في العصر الأموي وتألقت في العصر العباسي، إلا أنَّ المعارك الكلامية لم تشتدَّ كما في القرن الثالث وما بعد، إضافةً إلى رفض أئمة المذاهب - قدر طاقاتهم - دخولها علم الأصول، حتى أنهم منعوا أتباعهم أيضاً من ذلك؛ لهذا، لم تدخل المسائل الكلامية والباحث المنطقية - التي تعدَّ من ضرورات الأبحاث الكلامية - علم أصول الفقه.

المرحلة الثالثة، حقبة الاندماج —

وهي مرحلة اندماج علم الأصول بعلم الكلام، وقد اختصَّ بها أهل السنة، فقد انخرط متكلِّمو السنة - وخاصة المعتزلة منهم، وكانوا أهل بحث وجدل - في نطاق الدرس الأصولي، فحرفوا - إلى حدٍ كبير - هذا العلم عن مسيرة الرئيس، وهو استنتاج الأحكام الفرعية، فصيَّروا المسائل الأصولية كليَّة مجردة عن مسائلها الفرعية.

وفي الحقيقة، لا بدَّ أن نعتبر - مع الأخذ بعين الاعتبار غرض تدوين علم الأصول - أنَّ الكتب الأصولية كانت مجموعةً من العلوم اللغوية والأدبية والكلامية، حتى

المنطقية أحياناً وإلى ما هنالك.

وقد كانت مصنفات هذه المرحلة - غالباً - من نتاج المتكلمين، سيما المعتزلة منهم، وحيث سدَّ أهل السنة باب الاجتهاد في القرن الرابع الهجري لم يشهد أصول الفقه عندهم سوى استمراراً لهذه المرحلة، دون أن تحدث فيه تحولات جذرية أو مميزة، وذلك باستثناء - كما تقدم - بعض المسائل المنطقية التي أخذت تتفذ تدريجياً إليه، كما لاحظنا انشغال المتأخرین بكتابة شروح وتعليقات وتوضیحات على مصنفات المتقدمين، دون أن ينصرفوا إلى كتابة تصانيف مستقلة.

ونشير هنا إلى بعض أهم المصادر الأصولية السنية بمذاهبهم المختلفة، سواء في هذه المرحلة وما بعدها، ذاكرين تاريخ الوفاة.

- ١ - الآراء الأصولية، لأبي علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي (٢٣٠هـ).
- ٢ - الآراء الأصولية، لأبي هاشم عبدالسلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي (٤٠هـ).
- ٣ - الأصول، لأبي الحسن عبيد الله بن الحسن الكرخي (٣٤٠هـ).
- ٤ - أصول الفقه، لأبي بكر أحمد بن علي الرازى الجصائص (٣٧٠هـ).
- ٥ - العمد، تأليف القاضي عبدالجبار بن أحمد المعتزلي الأسدآبادى (٤١٥هـ).
- ٦ - المغني، للمؤلف نفسه.
- ٧ - التحصيل، لأبي منصور عبدالقاهر بن طاهر التميمي الأسفرايني (٤٢٩هـ).
- ٨ - تقويم الأدلة، لأبي زيد عبدالله بن عمر الدبوسي القاضي الحنفي (٤٣٠هـ).
- ٩ - المعتمد، لأبي الحسين محمد بن علي الطيب البصري (٤٣٦هـ).
- ١٠ - الإحکام في أصول الأحكام، لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسی الظاهري (٤٥٦هـ).
- ١١ - الكفاية، لأبي علي محمد بن الحسين بن محمد بن الفراء الحنبلی (٤٥٨هـ).
- ١٢ - البرهان، لأبي المعالي عبد الملك بن أبي محمد عبدالله بن يوسف، إمام الحرمين الجویني (٤٧٨هـ).

- ١٢ - كنز الأصول، لفخر الإسلام علي بن محمد البزدوي (٤٨٢هـ).
- ١٤ - أصول الفقه، لأبي بكر السرخسي محمد بن أحمد بن أبي بكر (أو أبي سهل) شمس الأئمة الحنفي (٤٨٢هـ أو ٤٩٠هـ).
- ١٥ - المستصفى، لحجّة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالى (٥٠٥هـ).
- ١٦ - كفاية الفحول في علم الأصول، لعبدالعزيز بن عثمان بن إبراهيم، المعروف بالقاضي النسفي (٥٢٢هـ).
- ١٧ - المحصول، لمحمد بن عمر بن الحسين بن الحسن، المعروف بالإمام الفخر الرازي (٦٠٦هـ).
- ١٨ - الإحکام في أصول الأحكام، لأبي الحسن، علي بن محمد بن سالم الآمدي (٦٢١هـ).
- ١٩ - منتهى المسؤول والأمل، لأبي عمرو، عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، المعروف بابن الحاجب (٦٢٦هـ).
- ٢٠ - مختصر المنتهي، للمؤلف نفسه.
- ٢١ - الحاصل، لمحمد بن الحسين، المعروف بتابع الدين الأرموي (٦٥٦هـ) (٤٢).
- ٢٢ - التحصيل، لأبي الثناء محمود بن أبي بكر، المعروف بسراج الدين الأرموي (٦٨٢هـ).
- ٢٣ - تقييح الفصول في علم الأصول، لأبي العباس، أحمد بن إدريس عبد الرحمن القرافي (٦٨٤هـ).
- ٢٤ - منهاج الوصول إلى علم الأصول، لأبي الخير أو أبي سعيد، عبدالله بن عمر بن أحمد، المعروف بناصر الدين البيضاوي (٦٨٥هـ).
- ٢٥ - بدیع النظام الجامع بين كتابي البزودي والأحكام، لأحمد بن علي بن تغلب (أو ثلثعب) الحنفي، المعروف بابن الساعاتي (٦٩٤هـ).
- ٢٦ - منار الأنوار، لأبي البركات، عبدالله بن أحمد بن محمود، المعروف بحافظ الدين النسفي (٧١٠هـ).

- ٢٧ - شرح منار الأنوار باسم كشف الأسرار، للمؤلف نفسه.
 - ٢٨ - أصول الفقه، لأبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحنفي (٤٣٥٧٢٨).
 - ٢٩ - تقيح الأصول، لعبد الله بن مسعود البخاري (٧٤٧هـ).
 - ٣٠ - التوضيح لشرح تقيح الأصول، للمؤلف نفسه.
 - ٣١ - شرح مختصر المنهى، لعبد الرحمن بن ركن الدين أحمد بن عبدالغفار، المعروف بالقاضي عضد الأيجي (٧٥٦هـ).
 - ٣٢ - جمع الجوامع، لأبي النضر، عبدالوهاب بن علي بن عبدالكاظم السبكي (٧٧١هـ).
 - ٣٣ - رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، للمؤلف نفسه.
 - ٣٤ - شرح منهاج البيضاوي، للمؤلف نفسه.
 - ٣٥ - نهاية السئول في شرح منهاج الأصول، لأبي محمد عبد الرحيم بن حسن بن علي الأسنوبي (٧٧٢هـ).
 - ٣٦ - المواقفات، لأبي اسحق، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، المعروف بالشاطبي (٧٩٠هـ).
 - ٣٧ - معيار العلوم في علم الأصول، لأحمد بن يحيى الزبيدي، صاحب البحر الزخار (٨٤٠هـ).
 - ٣٨ - شرح جمع الجوامع للسبكي، تأليف أحمد بن أمين الدين الرملي (٨٤٤هـ).
 - ٣٩ - شرح منتهى السئول لابن حجاج، للمؤلف نفسه.
 - ٤٠ - شرح منهاج الوصول للبيضاوي، للمؤلف نفسه.
 - ٤١ - التحرير، لكمال الدين محمد بن عبد الواحد، المعروف بابن همام الحنفي (٨٦١هـ).
- إضافة إلى كتب كثيرة، تعدادها خارج عن نطاق هذه الدراسة.

المصنفات الأصولية الشيعية القديمة

- ورغم اختصاص هذه المرحلة بأهل السنة، إلا أنه كان للشيعة دور في تأليف مصنفات تختص ببعض المسائل الأصولية، نذكر بعضها:
- ١ - **الخصوص والعموم**، لأبي سهل، إسماعيل بن علي بن إسحاق النويختي، وهو من أعلام القرن الثالث.
 - ٢ - **إبطال القياس**، للمؤلف نفسه.
 - ٣ - **الخبر الواحد والعمل به**، لأبي محمد الحسن بن الميرزا النويختي، أحد أعلام القرن الثالث.
 - ٤ - **العموم والخصوص**، للمؤلف نفسه.
 - ٥ - **نقض اجتهاد الرأي على ابن الرواندي**، لأبي سهل إسماعيل بن علي النويختي، من علماء القرن الثالث.
 - ٦ - **إبطال القياس**، لأبي منصور الصرام النيشابوري، من علماء القرن الثالث.
 - ٧ - **مسائل الحديثين المختلفين**، لمحمد بن أحمد بن داود، المعروف بابن داود (٣٦٨هـ).
 - ٨ - **كشف التمويه والالتباس في إبطال القياس**، لمحمد بن أحمد بن الجنيد (٣٨١هـ).

ميزات المرحلة الثالثة

- تميز علم أصول الفقه في هذه المرحلة بميزات عديدة، هي:
- ١ - أعرض علم الأصول - إلى حد معين - عن الجنبة العملية، فمال إلى الجنبة التجريدية والنظرية، على عكس المراحل الماضية التي كان يُدون فيها لاستباط الأحكام الشرعية.
 - ٢ - اندمج علم الأصول بالاستدلالات المنطقية، فلم يكن متمسّكاً بظاهر الكتاب والسنة والإجماع وما إلى ذلك، وعلى هذا، أضيفت بعض المسائل المنطقية - بصورة تدريجية - على مسائله ونفذت في موضوعاته.

٣ - دخل قسم من المسائل العقلية والكلامية نطاق علم الأصول في هذه المرحلة، مثل مسألة التحسين والتقييع العقليين، والملازمة بين العقل والشرع، ووجوب شكر المنعم، واحتياط واجب شكر المنعم بورود الشرع أو شموله لحالة ما قبل وروده، والتوكيل بالمحال، والتوكيل بالمدعوم، وصفة العلم الحاصل بالتواتر، وعصمة الأنبياء، واحتياط عصمة الأنبياء بما بعد النبوة أو شمولها لما قبلها، وما إلى ذلك من مسائل عديدة.. (٤٤).

وقد أخذت هذه المسائل بالخروج - تدريجياً - من علم الأصول في المراحل التالية، لكن - مع ذلك - بقيت تؤثّر تأثيراً كبيراً على هذا العلم.

- يتبع -

* * *

الهوامش

١ - حيث كنت سابقاً قد كتبت كراساً صغيراً حول تاريخ علم الأصول، لذا أحبيب هنا أن أضيف بعض الأشياء وأزيد من المعلومات الإضافية.

٢ - الميرزا أبو القاسم القمي، القوانين ١: ٩؛ والشيخ محمد حسين بن محمد الرحيم، الفصل ١: ١٠؛ ومحمد بن جعفر الميثمي، قوام الفصول: ١٥.

٣ - مبادئ العلوم هي الموضوعات التي قيل عنها: إنها خارجة عن مسائل العلوم الأساسية، بيد أنها تقوم عليها، وهي على قسمين: المبادئ التصورية، والمبادئ التصديقية، أمّا المبادئ التصورية فهي التي تكون التصورات فيها سبباً لمعرفة مسائل العلم، مثل معرفة موضوعات مسائل العلم أو محمولاته، وأمّا المبادئ التصديقية فهي التي يكون التصديق بها سبباً لحصول العلم بالسائل، مثل القضايا التي طرحت في أدلة تلك المسائل، والتي كان العلم بها سبباً في إثباتات محمولات المسائل موضوعاتها. راجع: سعد الدين الفتزااني، منطق التهذيب؛ والمولى عبد الله البزدي، شرح التهذيب، المعروف بحاشية الملأ عبد الله: ١٥١؛ والحكيم السبزواري، منظومة التهذيب وشرحه: ٨.

٤ - حيث نسب له ذلك السيد الخوئي في أجود التقريرات ١: ٩، وقد راجمت كتاب القوانين ولم أحصل في متنه على شيء، لكنني عثرت على تصريح بذلك نقلاً عن حاشية المصنف نفسه على توضيح القوانين عند عبارة: «وأمّا موضوعه فهو أدلة الفقه».

- ٥ - الشیخ محمد حسین بن محمد الرحیم، الفصل ١: ١٠.
- ٦ - المولی محمد کاظم الغراسانی، الکنایة ١: ٦، طبیعة توتنجیان.
- ٧ - المصدر نفسه ١: ٥.
- ٨ - أبو زهرة، محاضرات في أصول الفقه الجعفري: ٦.
- ٩ - أبو زهرة، الشافعی: ١٩٦ - ١٩٧.
- ١٠ - يوضح الراغب الإصفهانی معنی «الفقہ» فی كتابه: المفردات، فی راه التوصل إلی علم غائب بعلم شاهد، ويقول أيضاً: وتفقہ، إذا طلبه فتخصص به، قال: ليتفقہوا في الدين، فراجع: الراغب الإصفهانی، المفردات، مادة: فقه.
- ١١ - الترمذی، الصحیح، أبواب الأحكام، الباب الثالث من عارضة الأحوذی ٦: ٦٨؛ وأبو داود، السنن، كتاب الأقضییة، باب اجتہاد الرأی فی القضاياء ٢: ٢٧٢؛ وأحمد بن حنبل، المسند ٥: ٢٢٠، ٢٣٦، ٢٤٢؛ والكتب الأصولیة، بحث القياس، ومن جملتها: أبو الحسن البصیری، المعتمد؛ والسيد المرتضی، الذریعة ٢: ٧٠٩ - ٧١٠؛ والشیخ الطوسي، عدۃ الأصول ٢: ٢٨٥.
- ١٢ - راجع المصادر الأصولیة المتقدمة.
- ١٣ - والفتوى عبارة عن بيان الرأی، يقول صاحب المفردات: الفتیا والفتوى: الجواب عما يشكل من الأحكام.
- ١٤ - الكلینی، الکافی ١: ٥٩ وما بعد، أبواب الرد إلى الكتاب والسنّة واختلاف الحديث وغيره؛ وتقریرات السيد الخوئی، للسيد محمد مهdi الخلخالی، مدارک العروة: ١٥، ١٦.
- ١٥ - الخلخالی، مدارک العروة، تقریرات آیة الله الخوئی ١: ١٦، نقلأً عن الوسائل، الباب الحادی عشر من أبواب صفات القاضی، ح ٢٧.
- ١٦ - الآغا رضا الهمدانی، مصباح الفقیه، العمل الرابع، الوضوء: ١٤٤.
- ١٧ - السيد الرضی، نهج البلاغة، الخطبة ٨٢، بحسب ترقيم ابن أبي الحديد.
- ١٨ - الشیخ مرتضی الأنصاری، الرسائل؛ والمولی محمد کاظم الغراسانی، الکنایة؛ وسائر الكتب الأصولیة في الأبواب المذکورة.
- ١٩ - السيد حسن الصدر، تأسیس الشیعه: ٣١٠.
- ٢٠ - مقدمة ابن خلدون: ٤٥٥.

- ٤٠ - و هو ابن العالم أبي علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي، وقد عرّفها بالجبائيان،
ويعتبران من أئمة المعتزلة. ولم يُشر على أسماء كتب محددة لهما، وكتاب الاجتهد واحد من
مؤلفات أبي هاشم، كما جاء في الفهرست لابن النديم، وعلى كلّ حال، كثيراً ما ذكر اسم هذين
العالمين في الكتب الأصولية، خاصة منها كتب المتقدمين، فانظر: أبي الحسين البصري في المعتمد؛
والشيخ الطوسي في عدة الأصول؛ إضافة إلى كتب أصولية أخرى.
- ٤١ - ورد اسمه كثيراً في كتب المتقدمين، وله آراء أصولية خاصة مثل العالمين المتقدم ذكرهما؛ أما
- ٤٢ - تأسيس الشيعة: ٢١١.
- ٤٣ - أبو زمرة، أصول الفقه الجعفري: ٨، ٩.
- ٤٤ - حيث قال في المصدر نفسه: «لا نقول: إنَّ الشافعي قد أتى بالعلم كله...»: ٩.
- ٤٥ - أحمد شاكر، مقدمة رسالة الشافعي: ١٢.
- ٤٦ - الشافعي، الرسالة: ٥٢.
- ٤٧ - المصدر نفسه: ٥٦.
- ٤٨ - المصدر نفسه: ٥٨.
- ٤٩ - المصدر نفسه: ٧٢.
- ٥٠ - المصدر نفسه: ٨٢.
- ٥١ - المصدر نفسه: ٨٥.
- ٥٢ - المصدر نفسه: ١١٧.
- ٥٣ - المصدر نفسه: ١٤٧.
- ٥٤ - المصدر نفسه: ١٦١.
- ٥٥ - المصدر نفسه: ١٧٦.
- ٥٦ - المصدر نفسه: ١٩٧.
- ٥٧ - المصدر نفسه: ١٩٩.
- ٥٨ - المصدر نفسه: ٢٠١.
- ٥٩ - المصدر نفسه: ٢٠٦.

- مؤلفاته، التي تُشَادُ عليها فروع المذهب الحنفي، فلا يوجد اسم خاص لها. نعم ذكر منها «رسالة في الأصول»، وقد طُبعت بعد منضمةً إلى «تأسيس النظر» للدبوسي، فراجع: يوسف إليان سركيس، مجمع المطبوعات ٢، الممود ١٥٥١؛ والزركلي، الأعلام ٤: ٣٤٧.
- ٤٢ - حاجي خليفة، كشف الظنون ٢، الممود ١٦١٥، الطبعة الثالثة، ١٢٧٨هـ.
- ٤٣ - دائرة المعارف الإسلامية ١: ١١٥؛ وفي كتاب الواقي بالوفيات جاء ذكر كتب ووسائل متعددة له في أصول الفقه، ولا يبدو أيًّا من هذه المصنفات دورًا كاملة في علم الأصول، تستوعب تمام موضوعاته، إنما تعرَّضت لبعض معاور هذا العلم مثل: الإجماع، والخبر، وتعارض النصوص، والقباس، والاستحسان، والاجتهاد والتقليد، والمعموم والإطلاق؛ راجع: صلاح الدين خليل بن أبيك الصندي، الواقي بالوفيات ٢٦: ٧.
- ٤٤ - انظر: إمام الحرمين الجويني، البرهان؛ والفرزالي، المستصنف؛ والقاضي عبد الجبار المعتزلي، المعبد؛ وأبا الحسين البصري، المعتمد؛ وكتب أخرى.

ظاهرة الاحتياط في التراث الفقهي المبادئ والشرعية

الشيخ رضا أستادي (*)

ترجمة: حيدر حب الله

أثارت مخاضرة القاتها الشيخ محمد إبراهيم الجنابي في مدينة إصفهان أوائل العقد الأخير من القرن الماضي جدلاً، إذ نجد فيها ظاهرة الاحتياطات في الفتاوى، وكان من أبرز الردود ما سجله الشيخ رضا أستادي، وقد رغبت «نصوص معاصرة» بفتح «وجهق نظرة لمسألة واحدة»، فترجمت مقال أستادي، ومقالاً جنابي جاء ردًا على أستادي، يطلع القارئ عليهما تباعاً في هذا العدد.

مدخل —

قدم أحد الفضلاء - حفظه الله تعالى - في الملتقى الذي عُقد في أحد المراكز العلمية في مدينة إصفهان، دراسة حملت عنوان: «تأثير عنصري الزمان والمكان في تكوين الحكم الشرعي»، وقد احتوت هذه الكلمة على أفكار صحيحة ومتينة ذات فائدة، إلا أنها اشتلت - في الوقت عينه - على ما لا يمكن قبوله لفقهه مطلع على أساسيات الفكر الفقهي، والمؤسف أكثر أن أسلوبها في العرض والبيان جعل فقهاء الشيعة العظام - رضوان الله تعالى عليهم - تحت المسائلة وفي موضع التشكيك. ومن جملة الاعتراضات التي سجلتها هذه الكلمة، عبئية احتياطات الفقهاء في رسائلهم العلمية؛ فقد قيل - على سبيل المثل - : إن الشارع المقدس حكم بصيرورة الركعات الأربع اثنين في السفر؛ تخفيضاً على عباده وتسييلاً لأمرهم، إلا أننا نجد في

(*) المدير السابق للجامعة العلمية في مدينة قم، باحث ومحقق في التراث الإسلامي.

الكتب الفقهية حديثاً عن الاحتياط بالجمع بين الأربع والاشتثن. أعتقد أن هذا التعاطي الظاهر بالصلاح يمكنه أن يترك أثراً سلبياً على أولئك الذين لا يملكون اطلاعاً كافياً أو يملكون معلومات سطحية وطفيفة، مما يدفع لفقدان ثقتهم بالفقهاء الشيعة، ذلك أنهم يرون - من ناحية - أن الإمام الخميني وسائر مراجع التقليد قد ذكروا في كتاب «توضيح المسائل» وغيره عشرات المرات عبارة الاحتياط الوجوبي أو الاستحبابي، ثم يسمعون من أحد رجال الفضل والأساتذة أن هذه الاحتياطات توقع عباد الله في حرج وكفالة دون وجه منطق يذكر، كما شاهم في تقديم صورة مستعاضة عن صورة الإسلام الحقيقي.

من هنا، أحسست أن مسؤوليتي تتطلب الدفاع عن الفقه وفقهاء الشيعة، بغية الحفاظ على ثقة الناس واعتقادها، وقد جعلت ذلك ضمن هذا البحث، على شكل مقاطع مرکزة، حتى أكشف خطأ الادعاء المذكور أعلاه.

أنواع الاحتياط

يمكن تصور الاحتياطات الواردة في الرسائل العملية والكتب الفقهية لمراجع التقليد على أنواع عدّة هي:

النحو الأول: أن يعتقد الفقيه أن مجموعة الأدلة المتوفّرة بين يديه تمضي به إلى اليقين بأن الحكم الإلهي في هذا الموضوع أو ذاك هو الاحتياط، أي أن الفتوى يُصدر لقلده فتوى بلزوم الاحتياط، وفتوى الاحتياط هذه تستمد شرعيتها من الأدلة، وهذا القسم من الاحتياط يلزم المقلد العمل به دون الرجوع إلى مجتهده آخر.

إذا ما توصل المجتهد غير الأعلم - مثلاً - إلى العمل بالتخيير في حالة التعارض بين الخبرين المتعارضين، طبقاً لما فهمه من روایات باب التعارض، أما الفقيه الأعلم فتوصّل إلى أن حكم الله فيما هو الاحتياط، ثم أفتى على وفق ما توصل إليه بلزوم الاحتياط المكلفين... فإن المقلد لا يمكنه في هذه الحالة الرجوع في فتوى الاحتياط هذه إلى المجتهد غير الأعلم ممن أفتى بالتخيير، ولعل هذا هو مقصود فقيه أهل بيته العصمة آية الله العظمى السيد الحاج أحمد الخوانساري في من قوله: «إذا كان عدم

الافتاء من جهة الخدشة والإشكال في المدرك وعدم تمامية المدارك عنده في المسألة، فلا وجه للرجوع إلى غير الأعلم؛ لأن مدرك فتواه في المسألة مخدوش في نظر الأعلم، فالمتعمّن هو الاحتياط».

النحو الثاني: أن يستتبع الفقيه حكم المسألة من أدلةها، فإذا قال - مثلاً : إن الخمس في الربات والعطايا المالية غير واجب؛ فإنه يعتمد في ذلك على الحجة والدليل، إلا أنه رغم وجود دليل بين يديه على عدم وجوب الخمس يحتمل وجوبه في الواقع، ذلك أن قيام الدليل المقطوع الحججية على عدم الوجوب لا يساوقي قيام الدليل القطعي على ذلك، من هنا يعقب الفقيه فتواه بعدم الوجوب بقوله: والاحتياط الاستحبابي يقتضي تخييس الربات والعطايا لو زادت عن مزونه سنته^(١).

وفي هذا النوع من الاحتياطات يلزم على المقلّد العمل بفتوى مرجعه أو العمل وفق الاحتياط الاستحبابي، دون الرجوع إلى فقيه آخر.

النحو الثالث: أن يذهب الفقيه - عقب الرجوع إلى الأدلة وبذل تمام جهده وسعيه - إلى الاحتياط الوجوبي بلزوم أن يكون الذكر في الرکوع مرّة واحدة إذا جاء بصيغة: «سبحان ربِّ العظيم وبحمدِه»، وثلاث مرات إذا جاء بصيغة «سبحان الله»^(٢)، ومعنى هذا الكلام أن المجتهد لم يتمكّن من تحصيل الاطمئنان بكافية مطلق الذكر عبر الروايات والأصول العملية.

من هنا يخير مقلّديه بين العمل بالاحتياط أو الرجوع إلى مجتهد آخر توصل إلى كافية مطلق الذكر: انطلاقاً من الروايات أو الأصول العملية، تماماً كالطبيب الذي لا يطمئن إلى تحديده واستنتاجه رغم ما بذله من جهد وسعي، فيُرجع المريض إلى طبيب آخر، مما يدلّ على التزامه الأخلاقي وأمانته الرفيعة، إن الحال في الفقيه كذلك، فانطلاقاً من تقواه وتدينه والتزامه.. لا يفتني بشيء جازماً ما لم يحصل له اطمئنان به.

النحو الرابع: أن يمتنع الفقيه عن الإفتاء على أثر عدم مراجعته للأدلة أو لا أقل من عدم المراجعة الكافية والكافمة، فيطلب من مقلّديه الاحتياط أو الرجوع إلى مجتهد آخر، بحيث يجعلهم مخيرين في ذلك.

إنّا نسأل أولئك الذين يقولون: إن هذه الاحتياطات أرّهقت الناس وأثقلت كواهيلهم: أي أنواع الاحتياط تقصدون؟ هل القسم الأول، وهو فتوى وليس احتياطاً، أم بقية الأقسام التي ترك فيها الناس مخيرين لا ملزمين؟ فإذا ما مال شخص نحو الاحتياط فمن غير الإنصاف الاعتراض عليه؛ ذلك أن الاحتياط في العمل أمر حسن عقلاً وشرعاً، لا مما يستحق الإنسان عليه الاعتراض أو الذم، كما سنبين لاحقاً إن شاء الله تعالى.

اللجوء لاضطرارِي إلى الاحتياط

إذا ما أخبر عادل أن السفر يصدق على الثمانية فراسخ، فإن الاحتياط الواجب يستدعي القصر في الصلاة فيه مع الإتمام أيضاً، كما يتطلب الجمع بين الصيام فيه والقضاء^(٣)، وإذا ما سافر في الأرض المفروضة اقتضى الاحتياط الوجوبى الجمع في الصلاة بين القصر والإتمام^(٤).

ولوسافر للصيد بغية كسب المال وجوب الاحتياط بالجمع أيضاً^(٥)، وهكذا الحال في أهل الباادية الذين يطوفون المسافة للعثور على مكان يجعلونه منزلاً لهم ومرتعاً لحيواناتهم^(٦).

وإذا ما سافر شخص إلى حد لم يُفْرَغْ يسمع أذان البلد فيه لكنه يرى جدرانها، أو لا يرى جدرانها مع سماعه صوت الأذان لزمه الاحتياط هنا لو أراد الصلاة في هذا الموضع، وذلك بالجمع بين القصر والإتمام^(٧)، أما المسافر الذي يعود إلى بلده فيرى جدران بلدته ويسمع أذانها فإنه يجب عليه إتمام الصلاة، لكن المسافر الذي يقصد الإقامة عشرة أيام في مكانٍ ما، يلزمـه الاحتياط بتأخير الصلاة حتى الوصول إلى منزلـه إذا شاهـدـ الجدرـانـ وسمـعـ الأذـانـ أوـ يـفـرـضـ عـلـيـهـ الجـمـعـ بـيـنـ القـصـرـ وـالـإـتـمـامـ^(٨).

من الواضح أن صلاة الظهر في الحضر أربع ركعات وفي السفر ركعتان، إلا أن الفقيه عندما يعجز عن تحديد كون هذا المصلي مسافراً أو غير مسافر حتى مع التمسك بالاستصحاب، فلا مناص له عن أن ينص على لزوم الاحتياط بالجمع بين القصر والإتمام أو الرجوع إلى مجتهدو آخر؛ ذلك أن هذه الحالات وأمثالها لا تجري فيها

أصالة البراءة، إذ هناك علم بالتكليف، والعقل والشرع يحكمان بضرورة الاحتياط. قد يغفل الكاتب أو المتكلم أحياناً أو ينطلق من عناصر أخرى غير الفضة ليعين دليلاً على مقصوده، فيقع ضده منه، وعلى سبيل المثال ما لاحظناه في الملتقيات التي عقدت لدراسة النظريات الفقهية للإمام الخميني الله - مروج الفقه الجواهري - بغية الاقتداء به: لتفادي أو إصلاح بعض الأخطاء أو النواقص التي نشاهدتها في بعض المعالجات الفقهية، إذ شاهدنا أن منهج الإمام الخميني الله وآلياته في الإفتاء قد تعرضا لنقد شديد من جانب البعض بصورة غير مباشرة.

إن هذه المسائل التي ذكرناها - نقاً عن رسالة الإمام الخميني العملية (فارسية) وهي: «توضيح المسائل» - والتي حكم فيها الخميني بلزوم الاحتياط بالجمع بين القصر والإتمام، قد اتخذت نقداً عليه، فادعى بعضهم أنها مخالفة لنظر الشارع سبحانه وتعالى، عندما هدف من قصر الصلاة التخفيف على الناس.

وقد ذكر هذا الكاتب الموضع التي ذكر فيها الإمام الخميني في كتاب الطهارة - فقط - من «توضيح المسائل» أكثر من مائة احتياط وجوي، وهذا بنفسه دليل على أن الاحتياط له نظرية وبناؤه الفقهي، وكل من يعتبر هذه الاحتياطات بلا مبرر فإنه يورد إشكالاً على المنهج الاجتهادي للإمام الخميني.

الاحتياط في العمل وفق المنظورين، العقلاني والديني —————

يُقصد بالاحتياط في العمل أن يتيقن المكلف من عدم وجوب أمر ما إلا أنه يشك هل هو حرام أو جائز؟ ففتركه احتياطاً، كأن يتيقن بأن الاستعمال إلى بعض الألحان والأغاني ذات الخصوصية المعينة غير واجب، فإذا لم يستمع فلا يكون قد ترك واجباً، إلا أنه يتحمل كونه جائزاً كما يتحمل كونه من مصاديق الغناء المحرّم، من هنا يحتاط - عملياً - بتجنب استعمال ذلك الصوت.

وهكذا الحال لو حصل يقين بعدم حرمة أمر ما، إلا أنه شُك في جوازه أو وجوبه، فإنه يحتاط بالقيام به، كأن يتيقن الإنسان بعدم حرمة غسل الجمعة، لكنه يرتاب: هل هذا الفسل جائز (مستحب) أو واجب؟ فيحتاط بالإتيان به.

وعلى المنوال عينه، أن يتأكد المكلَف من قيامه بما تملِيه عليه الوظيفة الظاهرة للشرع، لكنه يظل يحتمل أن يكون الحكم الواقعي الحقيقى مختلفاً فلا يكون قد أتى به، فيقوم بالاحتياط حتى يستيقن أنه أتى بوظيفته الواقعية، وعلى سبيل المثال، قد يقوم هذا المكلَف - طبقاً لفتوى مرجعه - بأداء صلاة الجمعة يوم الجمعة في عصر الغيبة، ويكون فعله هذا هو وظيفته الظاهرة، إلا أنه في الوقت نفسه يبقى يضع احتمالاً في أن تكون الوظيفة الواقعية صلاة الظهر وعدم كفاية صلاة الجمعة يومها عصر الغيبة، فيحتاط هنا بالإتيان بصلاحة الظهر عقب صلاة الجمعة.

أو يعلم أنه لو كان مسافراً قصرت صلاته، إلا أنه يحتاط بالجمع بين القصر والتام في الموضع التي يتربَّد فيها في تحديد كونه مسافراً أو حاضراً، فلا يدرى هل تتحقق فيه وصف المسافر شرعاً أم لا؟

إن هذا النوع من الاحتياطات في الميدان العملي، لا سيما ترك محتمل الحرمة، أو فعل محتمل الوجوب، يعد في نظر العقل والعقلاه أمراً حسناً ومستحسناً، كما يمتدحون هذا العبد - وهو في مقام إطاعة مولاه - بل يرونـه مستحقاً للثواب والمكرمة. لقد وردت تأكيدات كثيرة على الاحتياط العملي في الآيات القرآنية، وفي الروايات الشريفة بشكل أكبر، وقد اعتبرته النصوص نوعاً من الضمان الذي يحفظ الإنسان من الذنب، أي أن من يترك محتمل الحرمة أو يفعل محتمل الوجوب من بعيد جداً على مثله التورط في الحرام البين أو ترك الواجب الواضح الوجوب، وهذه نماذج من تلك الروايات:

١ - عن الإمام الباقر عليه السلام: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الملكة»^(٩).

٢ - عن رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه: «حلال بين، وحرام بين، وشبهات بين ذلك؛ فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات، وهلك من حيث لا يعلم»^(١٠).

٢ - وعن علي عليه السلام: «لَا وَرُعْ كَالْوَقْفِ عَنْدَ الشَّبَهَةِ»^(١١).

٤ - وعن هشام بن عبد الرحمن أيضاً أنه قال: «حلال بين، وحرام بين، وشبهات بين ذلك، فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك، والمعاصي حمى الله فمن يرتفع حولها يوشك أن يدخلها»^(١٢).

٥ - وعن الصادق عليه السلام: «أَوْرَعُ النَّاسَ مِنْ وَقْفِ عَنْدَ الشَّبَهَةِ»^(١٣).

ومن الواضح أن هذا النوع من الروايات المروية عن النبي عليه السلام وعن علي عليه السلام والصادقين عليهما السلام تدعوا بأكملها لل الاحتياط في العمل، كما تعتبره من القيم الرفيعة بل من أهمها، وإذا ما اعتبرنا ترك ما يحتمل وجوبه نوعاً من محتمل الحرمة فستكون هذه الروايات بجمعها شاملة لنوعي الشبهة، أي محتمل الوجوب ومحتمل الحرمة.

ومع هذا كلّه، كم يبدو مثيراً للعجب أن يطرح بعضهم علامات استفهام حول الاحتياط! بل يدعوا الناس إلى نبذه والإعراض عنه! فالإمام الخميني يذهب إلى كراهة اجتماع الرجل والمرأة - ولا محمرة بينهما - في مكان خلوة، بل الاحتياط الشديد يقتضي الترك عنده^(١٤)، وطبقاً لذلك إذا احتاط رجل أو امرأة متدينة مسلمة في هذا الذي اعتبراه مكروراً جائزاً، لا يكون ذلك دليلاً على إيمانهما والتزامهما الدينين! إلا يشهد ذلك على خوفهما من التورط في الحرام! هل من الصحيح القول: إن الله أراد تسهيل عمل الناس وتيسيره فلماذا تقولون: اتركوا هذا العمل أو ذاك احتياطاً؟

ونقرأ في رسالة الإمام الخميني: «يحرم نظر الرجل إلى بدن المرأة من غير المحارم، بلا فرق بين أن يكون ذلك بشهوة أو بدونها، كما يحرم النظر إلى وجهها وكفيها مع شهوة، بل الأحوط وجوباً ترك النظر إليها ولو عن غير شهوة»^(١٥)، فهل إذا ما احتاط شخص وترك النظر بدون شهوة يلزمها مدحه أو ذمّه؟ لا يحفظ ذلك الدين وطهارة الناس أم أن الأفضل القول: إن الشارع سبحانه قد سهل أمر شريعته فلا تعقدوا الأمور؟

وخلامقة القول: إن الاحتياط في مقام العمل مستحسن محمود في العقل والشرع، وموجب لبلوغ الكمالات النفسانية، بل هو اقتداء واتباع لأولياء الله سبحانه،

ممن يجتبنون - على الدوام - المشبهات فضلاً عن الشبهات والمعاقي، وإذا ما استطاع مجتمعنا أن يبلغ - يوماً من الأيام - مرتبة يصح القول عنه فيها: إنه مجتمع محتاط، فإن ذلك سوف يكون أكبر مفخرة لمجتمع إسلامي.

حسن الاحتياط في الدين

ثمة في مصادرنا الحديثية روایات دالة على حسن الاحتياط في تمام ما يتعلق بالدين وشؤونه، وبعبارة أخرى يلزم حفظ الذات من سوء الأحداث عبر ممارسة الاحتياط.

- ١ - عن رسول الله ﷺ: «من اتقى الشبهات فقد استbra لدینه» (١٦).
- ٢ - وعنہ ﷺ: «دع ما يربيك إلى ما لا يربيك؛ فإنك لن تجد فقد شيء تركته لله عزوجل» (١٧).
- ٣ - وعن علي عليه السلام: «أخوك دينك، فاحافظ لدینك» (١٨).
- ٤ - وعن الإمام الصادق عليه السلام: «لك أن تنظر الحزم، وتأخذ بالحائطة لدینك» (١٩).
- ٥ - وعن أحد هم عليه السلام: «ليس بناكب عن الصراط من سلك سبيل الاحتياط» (٢٠).
- ٦ - وعن الإمام الصادق عليه السلام: «خذ بالاحتياط في جميع ما تحب إليه سبيلاً» (٢١).

٧ - ويسأل الإمام الكاظم عليه السلام عن وقت صلاة المغرب والإفطار في شهر رمضان المبارك فيجيب: «أرى أن تنظر حتى تذهب الحمرة، وتأخذ بالحائطة لدینك» (٢٢). وبناءً عليه، يلزمـنا أن نكونـ من أهل الاحتياط كلـما استطـعناـ إلى ذلكـ سبيلاً، كما يلزمـناـ دعـوةـ الناسـ أنـ يـكونـواـ كـذـلـكـ، وبـذـلـكـ نـضـمـنـ لـهـمـ ولـنـاـ دـيـنـاـ وـنـحـفـظـهـ، وـالـحـالـةـ الـوـحـيـدـةـ الـتـيـ لـاـ يـكـونـ فـيـهاـ الـاحـتـياـطـ مـطـلـوبـاـ وـلـاـ مـرـغـوبـاـ فـيـهـ شـرـعاـ، نـتـيـجـةـ مـصـالـحـ أـهـمـ، وـنـتـيـجـةـ لـوـازـمـ سـيـئـةـ غـيرـ مـرـضـيـةـ يـحـتـمـلـ أـنـ يـجـرـهـاـ هـذـاـ الـاحـتـياـطـ.. هـيـ الطـهـارـةـ وـالـنجـاسـةـ، فـالـشـارـعـ لـمـ يـرـغـبـ بـالـاحـتـياـطـ فـيـهـمـاـ، مـنـ هـنـاـ، يـقـولـ السـيـدـ مـحـمـدـ

كاظم اليزدي الطباطبائي (١٢٢٧هـ) في «العروة الوثقى»: «طريق ثبوت النجاسة أو التنجس العلم الوجданى أو البينة العادلة، وفي كفاية العدل الواحد إشكال، فلا يترك مراعاة الاحتياط، وثبت أيضاً بقول صاحب اليد، بملك أو إجارة أو إعارة أوأمانة، بل أو غصب، ولا اعتبار بمطلق الظن وإن كان قوياً، فالدهن واللبن والجبن المأخوذ من أهل البوادي محكوم بالطهارة وإن حصل الظن بنجاستها، بل قد يقال بعدم رجحان الاحتياط بالاجتناب عنها، بل قد يكره أو يحرم إذا كان في معرض حصول الوسوس».

قاعدة الاحتياط من مأخذ الفتوى —————

يلزم - لاستباط أي حكم من أحكام الشرع المقدس - الرجوع في البداية إلى الكتاب والسنة؛ لأخذ حكم الله تعالى منها، إلا أنه كلما لم نعثر على آية قرآنية على الحكم أو لا تكون دلالتها واضحة فيه، وكذلك في الرواية، بحيث لا تكون دلالتها ظاهرة أو يكون سندها غير تمام، أو تكون صادرة على نحو التقية أو مرددة أمرها بحيث لا يحصل وضوح ولا اطمئنان بها، وهكذا فقد الإجماع أو الشهادة التي يمكنها أن تكون حاكية عن السنة الشريفة، كما تفقد بناء العقلاه الذي يعد حجة عندما ينضم إليه إمضاء الشارع وتقريره له، وعدم ردع المقصومين بتلكمته عنه..

في حالة من هذا النوع، يلزمنا الرجوع - في المرحلة الثانية - إلى الأصول العملية، ذلك أن القانون العام يقضي بأن الأصل دليلٌ حيث لا دليل، أي أنه في كل حالة لم يتتوفر كتابٌ ولا سنة تجيز عن تساؤلنا الفقهي، فلا بد أن يكون المجيب هو الأصل العملي.

وتعني الأصول العملية - وهي أربعة - الاستصحاب (وعندما تصل النوبة إليه فهي لا تبلغ الأصول الثلاثة الأخرى الباقية)، والبراءة، والاحتياط، والتخيير، فعندما يدور الأمر بين محذورين فالمورد مورد تخيير، كأن يحصل للإنسان يقين بوجود تكليف ما في هذه الحالة، لكنه لا يعرف هل هو وجوب الإتيان بعملٍ في زمان خاص أو حرمة فعله في هذا الزمان، ويقال لهذه الحالة - اصطلاحاً - : دوران الأمر بين المحذورين،

فالمكلف مخير بين القيام بهذا العمل وتركه؛ ذلك أن الاحتياط في حالة كهذه غير ممكّن إطلاقاً.

أما إذا حصل عندنا شك في التكليف، كأن يشك الإنسان هل الإقامة للصلاة بعد الأذان - واجبة أم لا؟ فإن أصل البراءة يقضي بعدم الوجوب، أو يتردّد ويشك هل تجب صلاة أول الشهر أم لا؟ وهنا أيضاً يحكم بعدم الوجوب، استناداً إلى أصالة البراءة.

أما في حالة الشك في المكلف به، مع العلم بأصل وجود التكليف وامكان الاحتياط، فيلزم فيها الاحتياط، ومثال ذلك أن يعلم شخص أنه يجب عليه إقامة صلاة الظهر، أي أن مبدأ التكليف بصلاحة الظهر معلوم، إلا أنه وقع في حالة لا يدرى فيها أهو مسافر أم حاضر؟ وهذا معناه أن لديه شكًا في المكلف به، فهل يلزمه الإتيان بأربع ركعات أم برకعتين، كما أن الاحتياط ممكّن هنا، فليس الوضع من حالات دوران الأمر بين المحذورين، وعليه يلزم الإهتماء بلزوم الاحتياط بالجمع بين الصالاتين بالنسبة للمجتهد، والجمع عملياً بينهما بالنسبة للمكلف المبتنى بالحالة المذكورة. وهذا معناه أن الاحتياط يمكن أن يكون مستندأً للفتوى في بعض الحالات، إما بحكم العقل، أو بحكم الشرع والعقل معاً، وإذا ما أراد فقيه أن يتخلّى عن الاحتياط بشكل تام، وأن لا يأتي على ذكره بتاتاً ففي فقاذه واجتهاده شك، تماماً كما إذا أراد التخلّي عن أصالة الاستصحاب أو البراءة.

ونجد الإشارة إلى أن فقهاءنا في كثير من الموارد رغم تمكّنهم من الاستناد إلى أصالة البراءة ظاهراً إلا أنهم يحتاطون، ولا يبدون إفتاءً يستند إلى البراءة، وهذا شاهد من شواهد التزامهم وتدينهم، كما سنشير إليه قريباً.

ظاهر الاحتياط في الفتوى

جاء في بعض أخبار الملاحم الفيبيّة أنه يأتي زمان يعدّ فيه المعروف منكراً، إن واحداً من مصاديق هذا الأمر هو الاحتياط في الفتوى، ذلك أن الفقهاء كانوا على الدوام متواصين بالاحتياط فيها، وكلّ تاريخنا الفقهي يؤكد أن فقهاءنا العظام

والمنافحين الأسasيين عن الإسلام والمذهب الشيعي كانوا يتبعون في ذلك الكلمات التورانية للرسول الأكرم ﷺ والأئمة الأطهار عليهم السلام، أما اليوم فنجد من بات يعدّ هذا المعروف منكراً.

يكتب الفقيه المغفور له الحاج ملا أحمد النراقي، صاحب كتاب مستند الشيعة، أحد أفضل الكتب الفقهية الاستدلالية عندنا، في نهاية إجازته لأخيه «آغا كوجك» مؤلف شرح إرشاد العلامة الحلي، المتوفى عام ١٢٦٨هـ، يقول: «وأشترط عليه أيده الله ما اشترط على مشايخي من التثبت والاحتياط في الفتوى والعمل؛ ليطمئن من الواقع في مهاوي العثرة والزلل»^(٢٣).

وفي إجازة الشيخ الأنباري يكتب: «وأشترط عليه - أيده الله بتأييده - ما اشترط على مشايخي العظام من التثبت في القول والعمل؛ ليطمئن من الواقع في مهاوي العثرة والزلل، وسلوك سبيل الاحتياط المنجي عند المرور على الضراء، وأن لا ينساني من الدعاء عند الخلوات»^(٢٤).

ويكتب الشيخ كاظم الشيرازي، أحد تلامذة الميرزا محمد تقى الشيرازي (المعروف بالميرزا الثاني) في إجازته لبانوي إصفهاني صاحبة كتاب «أربعين هاشمية»: «فلهما العمل بما استبسطت من الأحكام.. وعليها بالاجتهاد وسلوك طريق الاحتياط»^(٢٥).

كما يكتب العلامة المجلسي في بعض إجازاته لبعض طلابه وتلامذته: «وأخذت عليه ما أخذت على من ملزمة التقوى، وسلوك سبيل الاحتياط في النقل والعمل والفتوى»، كما يكتب أيضاً: «أوصيه بما أوصيت به من ملزمة التقوى، ورعاية الاحتياط التام في النقل والفتوى؛ فإن الفتى على شفير جهنم»، وأيضاً: «وأخذ عليه ما أخذ على من ملزمة التقوى، ورعاية نهاية الاحتياط في النقل والفتوى»، وأيضاً: «أوصيه بما أوصيت به من ملزمة تقوى الله سبحانه في جميع الأحوال والأزمان، ودوم مرافقته في السر والإعلان، وسلوك مسلك الاحتياط في جميع الأمور، لا سيما في النقل والفتوى»^(٢٦).

ويكتب الفاضل الهندي صاحب الكتاب القيم «كشف اللثام» في نهاية هذا الكتاب يقول: «ووصيتي إلى علماء الدين وأخوانى المجتهدين.. إذا ثبت لهم الوسائل، وقصدوا الإفتاء، لم يقطعوا في الخلافيات، بجواب وإن ظنوا الصواب، وليس لنا إلا الاحتياط في الدين، ومجانبة المجازفة والتخمين»^(٢٧).

وفي آخر إجازته لأحد طلابه، يكتب المولى محمد تقى المجلسي: «مراجعةً للاحتياط في النقل والفتوى»^(٢٨)، كما يكتب أستاذ المولى عبدالله التستري آخر إجازته له يقول: «ما أخذوا ما أخذه الله عليه من ملازمة التقوى، والاحتياط في الفتوى، ومراقبته على الوجه الذي يُرجى»^(٢٩).

أما الشهيد الثاني (٩٦٥هـ) فيكتب في إجازته لوالد الشيخ البهائى: «وأخذ عليه في ذلك بما أخذ عليه من المهد بملازمة تقوى الله سبحانه فيما يأتي ويدر، ودoram مراقبته، والأخذ بالاحتياط التام في جميع أموره، خصوصاً في الفتيا، فإن المفتى على شفير جهنم»^(٣٠).

وفي روايات شوهدت بخط الشهيد الأول عليه السلام جاء: عن أبي عبدالله عليه السلام: «خذ بالاحتياط في جميع أمورك ما تجد إليه سبيلاً، واهرب من الفتيا هربك من الأسد...»^(٣١).

من هنا ، كان ابن طاووس - صاحب كتاب الإقبال - وهو من علمائنا الكبار الذين يشهد لهم الجميع بالطهارة والقداسة... يقول: إنني لم أرد ميدان الفتيا، خوفاً من أن أذكر حكم الله أشتباهاً عن غير قصد، فأكون من مصاديق الآية الشريفة: «ولو تقول علينا بعض الأقوايل»^(٣٢).

وهذا هو ما يدفع الفقيه في كثير من الحالات إلى الاحتياط مع إمكان أخذه بأصلالة البراءة؛ ليحکم بالجواز، أو الحلية، أو عدم الحرمة، أو عدم الوجوب.. نعم، قد يكون هذا الاحتياط منه وجوباً تارةً واستحباباً أخرى، وكل واحد منها له ملاكه ومبرره، لم يصدر جزاها أو يذكر اعتماطاً، والمسائل الاحتياطية الوجوبية الناتجة عن عدم مراجعة المصادر يفترض أن تكون نادرة جداً، فإنهم إنما يفتون أو يحتاطون عقب مراجعة المصادر ودراسة الموضوع.

أفروضاً أن فقيهاً بحث مفصلاً في موضوع طهارة أو نجاسة أهل الكتاب، فتوصل - عبر الجمع والتوفيق بين الروايات - إلى طهارتهم الذاتية، فإذا ما قيل بضرورة اجتنابهم فإن ذلك لم يكن إلا لنجاستهم العرضية الطارئة عليهم وعلى أجسادهم، كشربهم الخمر أو أكلهم لحم الخنزير، وبعبارة موجزة ما ورد مما يوحى بنجاستهم إنما كان لعدم تورّعهم عن النجاسات، لكن هذا الفقيه - رغم ذلك - يرى فتاوى قدماء فقهاء الشيعة قائمة بالنجاسة، فهل يصح ذمه على الاحتياط في فتواه أم المفروض

مدحه ١٩٤

جاء في خاتمة الرسالة التي حملت اسم «طهارة الكتابي في فتاوى السيد الحكيم»، ومؤلفها هو مخاطبنا الرئيس في هذا المقال: «إن ما جاء في هذا الجزء من طهارة الكتابي الذاتية إنما هو على ضوء القواعد العلمية الفقهية، وأما الاحتياط في مقام الفتوى - من يقول به - فلأجل أن في مخالفته الشهرة جرأةً والاحتياط طريق النجاة».

نعم، فلولا الجوّ المشحون، والوقوع تحت تأثير أشخاص غير مطلعين، بل مفترضين، لكان لا بد لنا أن نكتب هذا الذي كتبناه قبل عشرين عاماً في هذه الرسالة، وأن لا نخشى أحداً، كما كانت الحال عليه في القرن السابق أو القرون الثلاثة السابقة أو الألفية التي مضت، بل نقول - بكل جرأة وطمأنينة - : إن لل الاحتياط مكانته وقيمة، وأيّ فقيه يمرّ على الفقه بانياً على ترك الاحتياط فلا بد أن تشار علامات الاستفهام حوله.

من هنا كان الإمام الخميني رض - رغم كل آرائه التي استقلّ بها - مصرًا على الاحتياط، لم يرفع يده عنه، واجباً كان أو مستحبّاً، في شایا كتاب «تحرير الوسيلة»، ليعلّمنا بذلك أن الفقه الجعفري والفقه التراشى والفقه الجواهري يقوم في منهجه على ذلك، وأنه لا يجوز لنا الانحراف عنه أو الانصراف.

ويصل بنا البحث عن بعض المواضع التي ربما يخلق فيها الاحتياط مشكلة، فما هو العمل في هذه الحال؟ وماذا يتطلب الموقف من الفقيه المجتهد أو مرجع التقليد، أو الحاكم الشرعي أو المتصدّي لمنصب ولاية الفقيه؟

الاحتياط وشكالية الحرج والمشقة

ربما يتصور أحياناً أو يقال: إن احتياطات مراجع التقليد تقضي إلى إلقاء الناس في الحرج والارتباك، مما يحول الشريعة السهلة السمعة إلى مجموعة من الأحكام الصعبة الشاقة المضنية، بل قد تؤدي - بالنسبة لمجتمع ديني مثل مجتمعنا الإيراني الذي يريد إدارة بلاده طبقاً لأحكام الشريعة - إلى خلق مشكلات لمسؤولي البلاد وإعاقة أعمالهم، وفي نهاية المطاف، خلق أزمات لعامة أفراد الأمة.

ولكي نجيب عن هذا المقول يجب إلفات النظر إلى نقاط عده:

أولاً: لا يعني الاحتياط الواجب إلزاماً بالعمل، بل - وكما أشرنا من قبل - تخيراً بين الأخذ بالاحتياط أو الرجوع إلى فقيه آخر، وعليه فإذا نصَ أحد مراجع التقليد على احتياط وجوبه يقضى بإسدال النساء الستر على وجههن، وكنتم ترون أن هذا الاحتياط يخلق مشكلةً في العصر الحاضر، فإن حلَّ هذا المشكل يكمن في الرجوع إلى فتوى مجتهدر آخر يكون هو الأعلم بعد مرجع التقليد الذي تعملون برأيه، فإذا قال بعدم وجوب ستر الوجه والكففين ارفع المحذور، إلا إذا كان المجتهدون الجامعون لشرائط الإفتاء قد احتاطوا جميعاً، فإن هذا يغدو أشبه بالفتوى الملزمة بستر الوجه، يجب العمل بها، والسؤال عن العمل في حال صدوره الفتوى - لا الاحتياط - مشكلاً في حد نفسه يتطلب موضوعاً آخر منفصلاً عن بحثنا هنا.

ثانياً: قد تولد احتياطات المجتهدین في بعض الأحيان مشكلةً أو مشكلات لعامة الناس وأحاد المجتمع، إلا أن ذلك ليس بالقاعدة العامة المطردة، ففي مناسك الحج التي كتبها الشيخ مرتضى الأنصارى (١٢٨١هـ) على أساس الاحتياط، احتياطات كثيرة، إلا أنه ومنذ تأليفها أتبع مراجع التقليد الذين أتوا بعده - في غالبيتهم - منهجه وما توصل إليه، ولهذا كانت مناسكهم مبنيةً على الاحتياط بدرجة أو بأخرى، من هنا كان آداء الشيعة الحجاج طيلة قرن ونصف مضت قائماً على ذلك، إلا أننا لم نسمع شيئاً عن أي معرضٍ واجههم، بل إننا نواجه مشكلات مسيبة عن كثرة الحجاج في الذبح بمنى، والصلوة خلف مقام إبراهيم، والسعى بين الصفا والمروة في الطابق الثاني وما شابه ذلك من موضوعات، وهي مشكلات لاحظنا أن

مراجع التقليد قاموا بحلها، وأنهم لم يرضوا بإيقاع الناس - في أي مورد من الموارد - في الحرج والمشقة.

ثالثاً: تتحول الكثير من الاحتياطات الواجبة - بمرور الزمان وإثر تقدم البحوث الفقهية - إلى فتوى أو احتياط استعبابي، إلا أن المفترضين يرون ذلك شاهداً على مقالتهم، فقد قيل سابقاً: إن الأحوط أن تكون صيغ المعاملات باللغة العربية، كما كتب في الرسائل العملية أن الاحتياط الوجبي يقتضي أن تكون صيغة عقد الزواج باللغة العربية، وإذا ما كان الزوجان غير عربين فإن عليهما اتخاذ وكيل عنهما لإجراء صيغة العقد، أما اليوم فتصرّح الرسائل العملية بصحّة تمام العقود بغير اللغة العربية، بما في ذلك الزواج عندما لا يكون طرفا العقد عالمين بالعربية، حيث يمكنهما إجراء العقد باللغة التي يعلمانها كالفارسية، فهل من الصحيح أن نذكر هذه القضايا على أنها إشكال يسجل على الرسائل العملية؟

رابعاً: واليوم تقع البلاد والعباد والمجتمع بستة وخمسين مليون شخص (إيران) تحت إشراف الولي الفقيه، فأنصفوا أي من تلك الاحتياطات الواجبة سبب مشكلة للناس والوطن، هل فعلت ذلك الاحتياطات الواجبة للإمام الخميني رض، فلماذا نرفع شعاراً بلا معنى؟ هل مشكلة النساء اليوم في الاحتياط الوجبي القاضي بضرورة ستة الكفين؟ هل يُشكل ستة الكفين أزمة للبلاد؟

كلا، إن المشكلة في أن الكثير من النساء والفتيات قد سقطن تحت تأثير الثقافة الغربية، وعادات الغرب وتقاليده، وهو عدونا التاريخي، وإن علينا أن نطيط بهذه الثقافة ونقتلعها بإذن الله تعالى، لأن نتوهم أن الإفتاء بعدم لزوم ستة الوجه والكفين (وقد أفتينا) هو ما يحل مشاكلنا وأزماتنا.

التحامل على الفقهاء لأغراض أخرى

ونحاول في نهاية مقالتنا هذه تغيير مخاطبنا؛ ذلك أن من كنا نتحدث معه سابقاً لسنا على شك في أنه لا يقصد ما سنقوله الآن، بل نتحدث مع أولئك الذين ينتقدون أحياناً الفقه ومناهج الاستباط، والفقهاء العظام للشيعة واحتياطاتهم، إنني هنا أقف

ناصحاً لهؤلاء ببعض كلمات:

لقد توصلنا - عبر مراجعتنا لمجموع ما كتبه هؤلاء وقالوا - إلى أنهم يهدفون ترويج بعض الأعمال التي يرونها جائزةً، دون أن يكون لديهم أي التزام بفتاوي مراجع التقليد دامت برకاتهم، فهم يبحثون - لكلّ أمرٍ - على فقيه من الماضين أو المعاصرين يتtagم معهم وتتلائم كلماته مع آرائهم، فيكررون كلامه، ويسمونه الإسلام الواقعي.

إلا أنها نرى أن هناك فرقاً بين البحث الفقهي للفقهاء والمتخصصين حول صناعة التماضيل وبيعها وشرائها واقتائها بحيث ينظرون هل تغير الموضوع اليوم عن سابقه ليكون له حكم آخر أم بقي على حاله فيبقى حكمه؟ وبين النزوع نحو التحليل والتجويز، ليكون ذلك - في مثالنا - أمراً مسلماً، حتى يجدوا في كلمات الفقهاء ما يدعم قولهم هذا ورغبتهم هذه.

شة اختلاف بين أن نقول: يلزم البحث في المسائل المستحدثة والمستجدة، مع الأخذ بعين الاعتبار كلمات المتخصصين فيها، وأن نصدر من البداية حكماً وفتوى، ثم ننتظر ما يؤيد فتواانا هذه من الفقهاء، إن الفرق بين الحالين كبير جداً.

إن المفترض بنا أن نفكّر ونحن نعيش في محيط كمحيطنا: كيف يمكن اتخاذ سبيل أفضل لدفع النساء نحو الستر بمفهومه الحقيقي في الإسلام المحمدي إلا أن نعقد ندوات وملتقيات لإبداء «الشادرور» لباساً غير إسلامي، بحجة أنه كان قبل الإسلام أيضاً، مع أن «الشادرور» من أفضل أنواع اللباس والستر للنساء، ونتوهُم أنتا بذلك نقفع لابسات الشادرور بتركه، وأنتم تعرفون كم هو الفرق الكبير بين هذا اللباس وتلك الألبسة المثيرة للشهوة إلى أبعد الحدود.

ويصل بنا الكلام إلى الحديث عن الموسيقى وتحديد أيّ من أنواعها هو المطروب وأي منها لا يكون كذلك بل يكون جائزاً، أو تلك المباحث الفقهية القائمة على مستدات وأدلة والتي تبحث حول الفناء وارتباط حرمتها بحرمة محتواه أم أن الحرمة متصلة بكيفية الصوت وإيقاعه الموسيقي، إن هذا المنطق في درس الموضوعات الفقهية يختلف تماماً عن النمط الذي ينفي حرمة هذه الأشياء، ويسخر من أي علّب العطار

جاءت هذه الفتاوي^٦ ويدعى أن الإسلام قد انقلب على يد هؤلاء وتغير^٧ ذلك أن الإسلام محب للفن وللجمال، بل يروج لها...

إن المؤمن المتدين الثوري هو الذي لا يتدخل في غير اختصاصه، حتى لو أمكنه تهيئة أرضية لهذا البحث للفقهاء، إن المتخصص والفقه والمتدین والثوري هو الذي: أولاً: لا يسيء الأدب مع الفقهاء والعلماء حماة الإسلام المقدس منذ ألف عام، وحافظي التشيع الأصيل.

ثانياً: أما في الأبحاث التي يرون أنفسهم فيها أصحاب رأي، فعليهم أن يحترموا آراء الآخرين، وأن لا يستبدلوا البحث مع أصحاب الرأي الآخر بإثارة الدراسات الخلافية في المحافل العامة، وفي حضور عامة الناس وعوامهم فقط، دون أن يكون هناك طرف آخر.

ثالثاً: وإذا ما فعلوا ذلك، فعليهم أن يصرّحوا بأن هذا مجرد رأي من الآراء، وأن على الناس اتباع مراجعهم في قضياتهم الشرعية، أما فيما يرتبط بالبلاد عامة والوطن ككل فإن عليهم اتباع قائدتهم والولي الفقيه.

* * *

الهوامش

- ١ - الإمام الخميني، توضیح المسائل (فارسی)، المسألة: ١٧٥٢. طبعة بنیاد بزوهشهای إسلامی، آستان قدس رضوی.
- ٢ - المصدر نفسه، المسألة: ١٠٢٨.
- ٣ - المصدر نفسه، المسألة: ١٢٧٥.
- ٤ - المصدر نفسه، المسألة: ١٢٩٨.
- ٥ - المصدر نفسه، المسألة: ١٢٠١.
- ٦ - المصدر نفسه، المسألة: ١٣٠٥.
- ٧ - المصدر نفسه، المسألة: ١٣١٨.
- ٨ - المصدر نفسه، المسألة: ١٣١٩.
- ٩ - وسائل الشيعة، ج ١٨: ١١٢.

- ١٠ - الكليني، الكافي ١: ٦٧.
- ١١ - نهج البلاغة، الخطبة: ٨٧.
- ١٢ - الصدق، من لا يحضره الفقيه ٤: ٥٣.
- ١٣ - العر العاملی، وسائل الشیعة ١٨: ١١٨.
- ١٤ - الغینی، توضیح المسائل، المسألة ٨٨٩.
- ١٥ - المصدر نفسه، المسألة ٢٤٢٣.
- ١٦ - وسائل الشیعة ١٨: ١٢٧.
- ١٧ - المصدر نفسه: ١٢٤.
- ١٨ - أمالی الشیخ الطووسی: ٦٨.
- ١٩ - جامع أحادیث الشیعة ١: ٩٠، الطبعة الرحیلية.
- ٢٠ - المصدر نفسه.
- ٢١ - المجلسی، بحار الأنوار ٢: ٢٦٠؛ والری شهری، میزان الحکمة ٢: ٥٤٨.
- ٢٢ - وسائل الشیعة ١٨: ١٢٢، نقلًا عن تهذیب الأحكام للطووسی.
- ٢٣ - انظر: التستیری، قاموس الرجال، المجلد الحادی عشر.
- ٢٤ - زندکانی شیخ انصاری: ١٢٩.
- ٢٥ - علماء معاصرین: ٣١٤.
- ٢٦ - راجع كتاب إجازات العلامة المجلسی.
- ٢٧ - اختصرنا عبارته.
- ٢٨ - بحار الأنوار ١: ١٠٧: ٨٤.
- ٢٩ - المصدر نفسه ١: ١٠٦: ٩٣.
- ٣٠ - المصدر نفسه ١: ١٠٥: ١٧٠.
- ٣١ - وسائل الشیعة ١٨: ١٢٧.
- ٣٢ - انظر: إجازات البحار: ١٨، الطبعة الحجریة.

أزمة الاحتياط في الفتوى الدينية

ألا يجب الاحتياط في الاحتياط نفسه؟

الشيخ محمد ابراهيم الجناني (*)

ترجمة: حيدر حب الله

مدخل —————

قبل الدخول في الإجابة عن النقد المسجل عليَّ، من المناسب التذكير بكلام الإمام الخميني وهو يقول في - بيان الأخوة : «إذا كانت بعض المسائل غير مطروحة في الزمن السابق أو لم يكن لها من موضوع، فعلى فقهاء اليوم أن يفكروا بها، لهذا كان لزاماً أن يظل باب الاجتهاد مفتوحاً دوماً في الدولة الإسلامية، كما طبيعة الثورة والنظام يستدعيان دائماً حركة في عرض الآراء الاجتهدية الفقهية في المجالات المختلفة عرضاً حرراً، حتى لو كانت على خلاف مع بعضها، وليس لأحد حق الحيلولة دون ذلك، ولا قدرتها»^(١).

إن هذه النظرية التي تجعلنا قادرين على فهم فلسفة وجود الحوزات العلمية المقدسة، وجهود الفقهاء الكبار والعلماء البارزين في دنيا التشيع. تمثل اليوم في العصر الحاضر المتكاً المحكم والثابت لنظرية الدولة الإسلامية، كما تعبَّر عن إجابة الفقه عن الحاجات البشرية، إن سرَّ انتصار الثورة الإسلامية لم يكن غير ذلك الاجتهد الصحيح والفهم الصائب والأصيل لفقيئه كبير (الخميني)، نحْن جانباً مئات الحجب الفولاذية المتعرجة والجامدة والعامية، لكي ينهض بالفقه نحو السمو

(*) من أبرز علماء الفقه المقارن على المذاهب في إيران، أصدر مؤخراً رسالة عملية ليعلن نفسه مرجعاً دينياً، يُعرف بأرائه الفقهية المخالفة للمشهور.

والانطلاق والحيوية والنضارة، وإن حفظ هذه الحركة المقدّسة ونشرها وتعيمها - تلك الحركة التي تبلورت في الجمهورية الإسلامية - لا يمكن تحقيقه إلا باجتهاد حيوي حراكي يقوم به الفقهاء المطلعون العارفون بالزمان والمكان وبالظروف والأوضاع، بعيداً عن كل خوف أو رهبة أو رهاب، لا يهدون غير رضا الحق سبحانه، ولا يخافون - إطلاقاً - من أي ضجيج أو ضوضاء أو فوضى مفتعلة لحماية الجمود والركود وحملة أفكار عصر نوح، أنصار التقى المزيف؛ ذلك أن الجمهورية الإسلامية نظام إسلامي، يحفظ هويته طبقاً للبند السادس من الدستور والذي ينص: «عن طريق الاجتهد المتواصل للفقهاء الجامعي الشرائط، على أساس الأسس الرئيسة للاستباط» من الكتاب وسنة الموصومين بالمأثورة، ويستبط - مع الأخذ بعين الاعتبار حاجات المجتمع ومتطلبات العصر - القوانين المدنية، والجزائية، والمالية، والاقتصادية، والإدارية، والثقافية، والعسكرية، والسياسية وغيرها مما يحتاج إليه. وعلىه، فالتفاصل عن هذه النظرية الحيوية المثمرة، والتي تمثل الطاقة الحركة للفقه والفقاهة، سوف يفضي - تلقائياً - إلى هيمنة الركود والارتخاء على الفقه ومجمل الحركة الاجتهادية، وعبر ذلك لابد من الإقرار بخسائر علمية وعملية لا يمكن التعويض عنها، أما التراجع القهقري والعودة إلى عصر الظلمات الأخبارية فهو نتيجة أكيدة لسلوك سبيل المواجهة مع اجتهد الفقهاء جامعي الشرائط، من هنا كانت وظيفة علماء الدين السعي لدعم وتشييد مبدأ الحرية الفكرية، حرية الرأي الاجتهادي، وحرية الرأي الفقهي، وعليهم أيضاً أن يزيلوا من الطريق كل العقبات الفكرية والثقافية والعلقانية المترتبة بوصفها بقايا الحركة الأخبارية، لتغور العقول والأفكار، وإرشادها، وعليهم أيضاً أن يتحملوا في هذا السبيل الصبر أمام سهام التهم والافتراضات المنبعثة من اعوجاج التفكير والأحكام المسيبة المفلوطة لأولئك الذين يسارعون للتصديق بشيء والجزم به واستنتاجه، أو أولئك السطحيين، مغلقي العقول، المتأثرين بالعوام، والفرزعين من آراء الآخرين واجتهداتهم.

والاليوم، وفي ظل الثورة الإسلامية، وقيام نظام الجمهورية الإسلامية المقدس، والذي يمثل شعاعاً من إشعاعات الإمام الخميني الفكرية، وصل الفقه الإسلامي إلى

سدة الحكم، ولفت أنظار العالمين إلى عمله وإنجازاته وأدواره الخلافة، أما الخلف الصالح لإمامنا الخميني العظيم، قائد الثورة الإسلامية سماحة آية الله الخامنئي دام ظله الوارف فهو اليوم من المؤكدين على الفقه والاجتهاد ودور الحوزة العلمية، من هنا وفي ظل هذا الوضع الجديد، ينفي على الفقهاء والعلماء أن يأخذوا بعين الاعتبار حقائق العالم ومستجداته، و حاجات المجتمع الحقيقة المعاصرة، وأن يوظفوا جهودهم ونشاطاتهم للبحث، ثم العثور على أحكام الله سبحانه، عبر الرجوع إلى الأسس الرئيسية للإجتهاد.

إلا أنه من الواضح الذي لا يرتاب فيه أن نتائج النشاط الاجتهادي في مصادر الفقه، وهي: الكتاب، والسنة، والإجماع، والعقل، لن تكون واحدة ولا متطابقة، ذلك أن اختلاف الرأي في قضايا الفقه والاجتهاد أمر طبيعي جداً، ولا ينفي توقع شيء غيره من أصحاب الرأي، إذ ذلك غير لائق، بل يكشف عن أن صاحبه غير مطلع أو متغائل لما تتطلبه العملية الاجتهادية نفسها في حقيقتها ومفهومها.

الاجتهاد وسط احترام السلف وتقديسهم

إننا نقدر جهود ومتابع فقهاء السلف العظام، ونراها كنوزاً ومتاحف عظيمة وثمينة لفقه الإمامي، لا بل نؤكد عليها ونهتم بها، فإذا لم تكن هذه الجهود والتضحيات العلمية التي بذلوها فإن الإسلام اليوم لن يكون له من وجود إلا لاسم والرسم، إلا أنه مع ذلك كلّه، نؤكد وندرك أن التراث الفقهي الثمين هذا إنما كان نتاجاً لاجتهاد فقهاء أمثال: العماني، والإسكافي، والطوسى، وابن إدريس، والوحيد البهانى... ففي تلك الأيام - ك أيامنا هذه - ثمة من أصحاب الغواء والفوضى، وحملة سيفون التكثير، وهراءات التفسيق، وعصا التهمة والافتراء، ومن كانوا يقفون في وجه الآراء الجديدة والنظريات الاجتهادية الإبداعية لهؤلاء العظماء.

وعليه، إننا نعتقد أن احترام علماء السلف - أعلى الله مقامهم - وتكريمهم إنما يكون بالحفاظ على مشعل الاجتهاد وضوءاً مشيناً، والمقصود بالاجتهاد ليس الاجتهاد الجامد الراكد المنفلق المراوح، الذي يقوم على الاعتبارات الشرعية دون رعاية أبعاد

الموضوعات أو عنصري الزمان والمكان، وهما من العناصر الفاعلة في مجال التفريع والتطبيق، إنما المراد ذاك الاجتهاد الحراكي الحيوي الفاعل المتتطور، والذي يقوم - دوماً وفي تمام المبادرين - على المعايير الشرعية المعتبرة، مع رصد الأبعاد المختلفة للموضوع الشخصي، والاجتماعي، والسياسي، والإداري، والقضائي، والحكومي و.. آخذناً بعين الاعتبار عنصري الزمان والمكان، ذلك أن هذا اللون من الاجتهاد هو الذي يحقق فهماً يصنع مجتمعاً ويبني أمةً على مختلف الصعد.

وعلى أية حال، فهذا الاجتهاد لا ينفك عن لوازمه ومستدعياته، ومن أبرزها تقديم الرأي الخاص على فتاوى العلماء الكبار، وعدم الجمود عليها، وتاريخ الفقه الشيعي شاهد صادق على ادعائنا هذا.

هل يمكن أن يسمى فقيهاً من يقدم له اجتهاده الفقهي المستمد من المصادر المعرفية الدينية نتيجةً مخالفة لاستنتاجات الفقهاء السابقين، بيد أنه يصرف نظره عنها لحداثتها وعدم انسجامها مع آراء الآخرين؟! من الأفضل أن نسمى هذا النوع من الناس فقهاء العوام وعوام الفقهاء.

وبجملة مختصرة: إن علماء السلف عينوا لنا منهج الاستباط، إلا أن ذلك لا يعني أنهم معصومون عن الخطأ في الاستنتاج الفقهي من المصادر، أو في فهم النصوص، حتى نسدّ الطريق على مختلف الاجتهادات الجديدة والقراءات الحديثة لمصادر المعرفة الدينية مما جاء يخالف نظر الأولين أو لا يطابق فهم السلف، فتكون بذلك قد سددنا سبيل التكامل والرقي، وكل من حمل هذه الرؤية وأخذ بها اعتقاد الذي ينادي عاليًا بعدم الخروج عن آراء السابقين واجتهاداتهم، عليه أن يعلم أنه لا يمكنه أن يفرض ذلك على الآخرين.

نقاط مدخلية

وبعد هذا التمهيد - الذي يمثل في واقعه رسالة الألم والأسى من المناخ الفكري المهيمن على بعض العقول - من الضروري لنا الإشارة إلى عدة نقاط؛ تمهيداً لورود أي بحث علمي يعتمد فقه الآراء والأفكار:

أ - يدلنا تاريخ الإنسانية على أن العلوم - بأنواعها - تتكامل وتنسami في ظل المناقشات العلمية، وتضارب الأراء، وتلاقي الأفكار، بما يهيء لرشد الإنسان ونضج المجتمع، وهذا ما توكله أيضاً الكلمات الذهبية للأئمة عليهم السلام، من هنا يقول أمير المؤمنين علي عليه السلام: «.....»، وفي السياق عينه كان الإمام السادس جعفر بن محمد الصادق عليه السلام يرى في تداول المعرفة والنقاش فيها والبحث عاملاً من عوامل حياة العلم وتفتحه ونضوجه.

ب - لا يخلو الاجتهد من لوازِم يستدعيها، من أبرزها الاختلاف في الرأي، وفي الفهم والاستنتاج، ومعنى ذلك أن دخول وادي الفقاہة يتطلب صبراً وتحملآً لآراء الآخرين وسعة في الصدر وحلمآ، كما وأفقاً في النظر رحيباً، ولا يمكن لأحد - مهما كان مقامه - أن يفرض رؤيته على أحد، اللهم إلا بالدليل والمنطق الصحيح.

ج - لم يكن الفقه الشيعي - كسائر العلوم الأخرى مثل الكلام والفلسفة - بعيداً عن القانون العام في اختلاف الرأي ووجهات النظر، بل إن فتح باب الاجتهد وحرّيته من امتيازات الفقه الإمامي على غيره من المذاهب الفقهية الأخرى.

لقد بلغت أهمية الفقه والاجتهد عند الشيعة حدّاً، أن يهتم بتقنيق فكر الفقيه ودعوه لإبداء قوته الفكرية والعقلية وطاقاته الإبداعية.. وذلك بأن يقدم لنا الموروث نصاً كال التالي: «للمجتهد المصيب أجران وللمخطئ أجر واحد»، وهل معنى هذا الكلام غير قدرة المجتهد الجامع لشرائط إبداء الرأي على طرح رأيه، فيكون بذلك آمناً مطمئناً، فلا يرتفع عنه العقاب - فحسب - عندما يخطئ ولا تطاله المذلة، بل إنه يكسب من وراء ذلك أجراً وثواباً، وليس ذلك إلا لما للاجتهد من دور في تقفيق الذهن وتنمية العقل وإخراج الذخائر الكامنة المخفية من مصادر المعرفة الأصلية بقدرة العقل وإمكاناته، وعليه فباب الاجتهد في الفقه الإسلامي مفتوح، ولم يوضع عليه حراس حجاب، سواء كانوا علماء متخصصين أم بلهاء متتسكين.

د - لدخول ميدان البحث والمناقشة العلمية في المسائل الاجتهدية شروط عدّة:
أولاً: معرفة أساس الموضوعات الاجتهدية ومبادئها.

ثانياً: التخلق بالأخلاق الإلهية، على المنهج الأحسن، بعيداً عن العوامل النفسية،

والتعصب، والأحكام المسبقة، ذلك كلّه بهدف اكتشاف الحقيقة والتسليم أمامها، ذلك أن اختلاف الآراء وتضارب الأنظار ضمن هذا السياق وكذلك ممارسة ألوان النقد والرصد ليس مذموماً، لا بل إنه محمود مدوح مقبول حسناً، ليس له من نتيجة سوى إبداء عظمة الفقه وإبداع التفكير الفقهي.

أما إذا كانت المناظرات العلمية وألوان الحوار الفكري خالية عن الشروط السالفة الذكر فإنها تقع مذمومة جداً في تعاليمنا الإسلامية، وقد كان أهل الفكر والمعرفة حذرين دائماً من التورّط في حوارات فكرية من هذا اللون، فإذا كنا ملتزمين حقاً بالإسلام الواقعي فإن الله سبحانه يتحدى عن محاورة الأعداء بالقول: ﴿إِذْ أَعْلَمُ بِرَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادُوكُمْ بِالْتَّيْ هِيَ أَخْسَنُ﴾، وعليه، تتضح أمامنا - جلياً - معالم المسؤولية والوظيفة الملقاة على عاتقنا في إدارة علاقتنا العلمية وحوارتنا الفقهية، بوصفنا من أتباع أهل البيت عليه السلام.

ومع الأسف الكامل، يلزمنا القول: إننا نشاهد جدأً بغير التي هي أحسن في بعض حواراتنا الفقهية الاجتهادية، وهو جدال لا نجد له منسجماً أبداً مع موازين الفقه الإسلامي ومعاييره، بل يفترض في مناظراتنا الفكرية مراعاة المعايير الأخلاقية، واستخدام المنطق والدليل؛ لنقد كلمات الطرف الآخر، وهكذا، على الطرف المقابل أن يقوم بالعملية نفسها في الدفاع عن نفسه، ورد الملاحظات الواردة عليه.

لا يمكن تبييج الأجواء وتحريك الأوضاع - طبقاً للد الواقع والنوازع - للوصول إلى هدف؛ ذلك أن أي نظرية جديدة لها من نوعها ضدّ يعارضها، ومن ثم يلزم أن تقلب هذه النظرية ضدها المسانخ لها لا عبر أي طريق آخر، ومعنى ذلك ومفاده أن أولئك الذين يتحدثون في ميدان البحث والانتقاد دون استناد إلى دليل أو مع حالة من الجمود والإصرار أو ضمن أحكام مسبقة، وبهدفون بذلك إلى تنصيب أفكارهم على مسند المعرفة دون تقديم معطيات موثقة، لا يمكنهم أبداً أن يصلوا إلى مناظرة أو حوار، إن هؤلاء لا يملكون قدرة على التوازن للتوصل إلى قراءة واقعية وفهم حقيقي لما يراه الطرف المقابل.

يقول الإمام الخميني: «إنه ربما نسب إلى المحدث الكاشاني وصاحب الكفاية

الفاضل الخراساني إنكار حرمة الفتاء، واحتصاص الحرمة بلوائحه ومقارنته من دخول الرجال على النساء، واللعب بالملاهي ونحوهما، ثم طعنوا عليهما بما لا ينفي... فالصواب أن يجاب عنه بالبرهان، كما صنع الشيخ الأنصاري»^(٢).

إنني - وانطلاقاً مما أسلفته - أدعو عامة أصحاب الرأي وأرباب الفضل ورجال الفقه، ممن لديه رأي يتعلق بوجهات نظرى الفقهية، كنـت قـلتـه في محاضـرـتي أو النـدوـاتـ والمـلـتقـياتـ التـي شـارـكـتـ فـيـهاـ ثـمـ طـبـعـ فيـ وـسـائـلـ الإـعـلـامـ المـقـرـؤـةـ، أوـ عـلـىـ شـكـلـ كـتـابـ أوـ كـرـاسـ مـنـدـاـولـ..ـ أـدـعـوـهـ لـلنـقـدـ وـالـتـصـوـيـبـ، وـأـنـ تـعـقـدـ جـلـسـاتـ مـنـاظـرـةـ، اـفـتـدـاءـ بـسـتـةـ السـلـفـ، وـمـدـعـوـهـاـ كـثـرـ وـالـحـمـدـ لـلـهـ، حـتـىـ يـكـوـنـ تـضـارـبـ الـأـرـاءـ وـتـبـادـلـهـ مـجـلـيـاـ لـلـحـقـيقـةـ، وـمـمـيـزـاـ لـلـسـلـيمـ مـنـ السـقـيمـ، وـإـلـاـ فـإـنـ الـاعـتـمـادـ عـلـىـ نـقـلـ الـأـقوـالـ النـاقـصـةـ وـالـمـجـتـزـأـ وـالـمـحـرـفـةـ الـمـتـرـافـقـةـ..ـ نـوعـاـ..ـ مـعـ الـأـغـرـاضـ الـمـسـبـقـةـ لـاـ يـمـكـنـهـ أـنـ يـكـوـنـ حـكـمـاـ، فـالـذـهـابـ إـلـىـ القـاضـيـ مـنـ طـرـفـ وـاحـدـ، ثـمـ الرـجـوعـ مـنـ عـنـهـ رـاضـيـاـ لـاـ يـفـيدـ.

والحمد لله، فإن مجتمعنا، سيما الحوزات العلمية وبالأخص العلماء والفضلاء البصیرون وأهل الوعي والمعرفة ممن يشعرون بالآلام.. يعرفون جيداً أسباب هذا النوع من التعاطي الواهي غير ذي الأساس مع الآخرين، ولهذا لا تجد للكلمات العارية عن الاستدلال والفاقدة للمنطق وقعاً لديهم ولا أثراً.

وأشير هنا - للتذكير - إلى أنني كتبت حوالي المائة صفحة في هذا المجال، وتعرّضت فيها للتعريفات التي أجريت على كلمتي التي أقيمتها في كلية العلوم الطبية بإصفهان، ونشرت في إحدى الإصدارات التابعة لبعض الجهات، كما يدور ما كتبته حول الأشخاص الذين تحتاجهم الجامعات من الحوزات العلمية، وما هي ميزاتهم وسمائهم؟ وسوف تنشر هذه الصفحات المائة بشكل مستقل، وتوزع على العلماء والمحققين في الحوزة والجامعة، حتى يعرف المتابعون والمهتمون والمحبون ماذا يجري في مراكزنا الثقافية والعلمية، إلا أنني أنصرف فعلاً عن نشر هذا الكتاب لأسباب، وأوكل ذلك إلى ظرفه المناسب.

واليآن، وبعد ذكر هذه المقدّمات التمهيدية، يصل الدور إلى ورود أصل البحث وأساس الموضوع، فعقب كلمتي التي أقيمتها في جامعة طهران حول «دور الزمان

والمكان في الاجتهد»، وهي من بنات أفكار الإمام الخميني رض ، عزم أصحاب الشائعة على تشويه الصورة أمام الرأي العام.

من جانبي، لا أجد قطيعة أبداً مع الآراء والأفكار التي تختلف معي، وهذا ما ظلّ مهيمناً على موقفني في هذا الموضوع أيضاً، إلا أنه - وخلاف المتوقع - يصل إلى مكتب مجلة «كيهان انديشه» (عالم الفكر) نقداً يطالب صاحبها بنشره، ويشتمل النقد على مجموعة من المعطيات البديهية التي تساق للدفاع عن الاحتياط، وكأن هذه المعطيات كانت ما تزال مخفيةً عنا أو كأننا لا نعتقد بها، وقد ساق الكاتب نقه على كلمتي السالفة الإشارة إليها على أساس هذه المعطيات، ثم سجل في خاتمة نقه سلسلةً من الانتقادات التي طالت بعض آرائي الفقهية الخاصة مثل الحجاب، والفناء، وصناعة التماشيل، مما لا يعلم من هو مخاطب الناقد فيها؟ فإذا لم أكن المعنى بها فلماذا أقحمت في النقد؟ وما علاقتها بأصل الموضوع؟ وإذا كان المقصود بها آرائي الخاصة، فلماذا لم تحدد بدقة، ولم تذكر مصدرها، بل استبدل ذلك بطرح موضوعها بصيغة عامة؟!

محور محاضرة إصفهان —————

لكن على أية حال، من الضروري؛ لإيضاح الأمر لدى الرأي العام ورفع بعض الشبهات الواردة، أن نستعرض - على سبيل الإيجاز والاختصار - عصارة ما جاء في تلك الكلمة التي ألقيتها في إصفهان، ثم نسجل عند كل نقدٍ ورد علينا جوابنا عنه.

كان محور الكلمة التي ألقيتها في كلية العلوم الطبية في جامعة إصفهان، الزمان والمكان ودورهما في الاجتهد، وبعد شرح مفصل في هذا المضمار، بيّنت أن اتجاهين ينتميان إلى نمطين من التفكير حكماً على امتداد التاريخ حركة الاجتهد في الأحكام الشرعية من مصادرها الأساسية هما: اتجاه الفكر الحرافي التجديدي، واتجاه التفكير الجمودي الجلمودي، ثم أشرت إلى أن اتجاه الجمود والركود والراوحة قد خدش الصورة الحقيقة للفقه وأساء إلى وجهه الناصع المشرق، فدفعه للخمول والركود والانحناء و.. مما حرف مسيرة، وأدى به إلى الاصطباخ

بالقشرية والنزعة السطحية، الأمر الذي دفع العالم إلى الاشمئاز والتفر، واليوم أقول: إن هذا الجمود قد افقطع لنفسه حقبةً من تاريخ الفقه.

والاليوم، يعرف الجميع أن المقصود من هذا الجمود الذي أعقب عصر ابن إدريس الحلي (٥٩٨هـ)، مصطلحباً خصائص بلغت العشرين، كان من بينها النزوع نحو الاحتياطات.. إنما هو الجمود الأخباري، ذلك أن الفقه - أوائل عصر الغيبة الكبرى - لم يكن قد خرج عن نطاق نقل النصوص، كما لم يكن وصل أيضاً إلى مرحلة التفاصيل والتقريرات، وتطبيقات القواعد، وتوظيف الأصول والقوانين العامة، طبقاً لمنهج علمي مدروس، بل اقتصر جهده على فهم المعاني وتشريح النصوص.

أول من قدم أبحاثاً اجتهاديةً بصورة علمية كان المجتهد الكبير والمجدّد التدير ابن أبي عقيل العماني، ثم أعقبه أول من استخدم الاجتهد بصورة علمية في مصادر الاستباط الرئيسيّة، ألا وهو المجتهد التجديدي الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ)، وحصلية هذه الخطوات أنها ضخت في بنية الفقه روحًا جديدة، كما ظهرت في وسعة ملحوظة في هذا العلم على صعيد المصادر، إلا أن شخصية الطوسي وعظمته وعلوّ مكانته وكميّة شكلًا - فيما بعد - عائقاً، من العلماء والباحثين من إبداء نظر مخالف لما ذهب إليه الطوسي نفسه. من هنا، أطلق على هؤلاء اسم «المقلدة»، وقد استمرَّ الوضع على هذا المنوال قرابة قرنٍ تكامل من الزمن، إلى أن ظهر في قلب الحياة الفقهية والاجتهادية مجتهد مقتدر، تملّكه روح الشباب، مجدد هو ابن إدريس الحلي (٥٩٨هـ) حفيد الشيخ أبي جعفر الطوسي نفسه، وبظهوره وضع نهايةً لعصر التقليد، إلا أن زمناً طويلاً لم يمض قبل أن يعود إلى الظهور عصر جمود جديد.

وقد أدّعى في هذا القسم من محاضرتي أن ظاهرتين هامتين حصلتا هنا: إحداهما ظاهرة التقليد في الابحاث الاجتهادية، وثانيةهما ظاهرة الجمود، والاكتفاء بظواهر الألفاظ والموضوعات الواردة في لسان الأدلة، وأعتقد أن بروز هاتين الظاهرتين أمر لا يمكن إنكاره، وما توهّمه بعضهم من أنه لا دليل على ذلك غير صحيح ولا سليم.

كلام ابن طاووس / الوثيقة التاريخية على ظاهرة الجمود الفقهي —

ويشير السيد رضي الدين علي بن موسى المعروف بابن طاووس (٦٦٩هـ)، الذي كان يعيش قريباً من تلك الفترة، إلى هذه الظاهرة في كتاب «كشف المحجة لثمرة المهجة»، وذلك في القسم ١٤٣ منه.

و قبل نقل كلامه، من المناسب التعريف به باختصار، طبقاً للبيوغرافيا التي جاءت له في «دائرة معارف التشيع»^(٣)، فقد جاء فيها أنه من العلماء الربانيين وزاحد الإمامية، كان من فرط تقواه عزوفه طيلة حياته عن الإفتاء رغم استاذيته في الفقه، وقد انشغل بالأدعية والأوراد والسير الباطني، وقد ذكرت الموسوعة أنه كانت له لقى بالإمام المهدي عليه السلام^(٤)، كما نسبت له كرامات عدّة.. وقد حظي ابن طاووس - بعد موته - باحترام الفريقين المسلمين.

يقول هذا العالم الكبير في نصيحته لولده: «وأريد من الله جل جلاله أن يلهمك، ومنك أن تقبل من الهامه، وأن تتعلم الفقه الذي فيه السبيل إلى معرفة الأحكام الشرعية، وإحياء سنة جدك الحمدية، ويكون قصداً بذلك امثال أمر الله (جل جلاله) في التعليم وسلوك الصراط المستقيم، ولا تكون مقدماً لغلمان جدك من العوام، ودليلًا بين أيديهم لأجل الفتوى والاستفهام، فما يقنع بالدون إلا مفبون، وأعلم أن جدك وزاماً^(٥) كان يقول لي وأنا صبي، ما معناه: يا ولدي مهما دخلت فيه من الأعمال المنطقية بمصلحتك تقنع أن تكون فيه بالدون دون أحد من أهل ذلك الحال، سواء كان علماً أو عملاً ولا تقنع بالدون، وذكر أن الحمصي^(٥) حدثه أنه لم يبق للإمامية مفتى على التحقيق، بل كلهم حاك، وكان ذلك الزمان فيه جماعة من أصناف العلماء، وليس في وقتنا الآن من يقاربهم في تلك الأشياء، وأنا أعتذر لهم بطول الغيبة، وتبعاد الزمان عن الأدلة الذين كانوا رحمة الله جل جلاله في حفظ واشتغال وإدراك، والآن فقد ظهر أن الذي يفتى به ويجاب عنه على سبيل ما حفظ من كلام العلماء المتقدمين، وهذا طريق سهل، ما يعجز عنه إلا مسكين، ومن همة همة ضعيف مهين، وإنني لا أعلم أنني اشتغلت فيه مدة ستين ونصف على التقرير والتقدير، وما بقيت أحتج إلى ما في أيدي الناس لا قليل ولا كثير، وكلما اشتغلت

بعد ذلك فيه ما كان لي حاجة إليه، إلا لحسن الصحبة والأنس والتفریع فيما لا ضرورة إليه، ومن يعلم أن عمره يسيرة وقصير، وأن وراءه من يحاسبه على الكبير والصغير، والظاهر والمستور، فإنه يكفيه من الزاد بقدر السفر والمسيير، وإذا أردت الاشتغال بالفقه، فعليك بكتب جدك (أبي جعفر الطوسي)، فإنه للله ما قصر فيما هداء الله جل جلاله إليه ودلله عليه، وقد هيأ الله جل جلاله على يدي كتبًا كثيرة في كلّ فن من الفنون الذي رجوت أن تدلّك، بل على ما يقربك من مولاك وممالك دنياك وأخراك، فهيأ الله جل جلاله كتبًا في الأصول يكفيك أن تتظر فيها وتعرف ما تريد معرفته من جملة الأبواب...».

أما ما يرجع إلى ظاهرة الجمود التي أعقبت ابن إدريس (٩٥٩هـ)، فإن أهل العلم والاختصاص يرون من الوضوح انبعاثه من الحركة الأخبارية، وأنه ترك بصماته في الدراسات الفقهية الشيعية، وبينما عليه، فالاحتياطات التي ركّزنا نقدنا عليها هي احتياطات هذا الفريق، لا احتياطات الأصوليين، ذلك أن الرسائل العملية للأصوليين لم يكن لها من وجود بعد في تلك الفترة.

لقد قسمّنا - في بحوثا المتعلقة بتاريخ الفقه - عمر الفقه إلى مراحل ست، وجعلنا الرسائل العملية بتشكيلها المتداول مع الاحتياطات والسمات الخاصة في المرحلة الرابعة، حيث كان الرائد لها الشيخ محمد البهائي (١٤٢٠هـ)، أما قبله فكانت هناك رسائل، مثل رسالة جمل العلم والعمل للسيد المرتضى، وتبصرة المتعلمين للعلامة الحلي، ورسالة المحقق الثاني صاحب كتاب جامع المقاصد، والكتب العلمية والعملية الأخرى مثل شرائع الإسلام للمحقق الحلي، إلا أنها جميعاً لم تكون رسائل عملية حقيقية حتى يكون نقدنا للاحتجاط شاملأً لها.

أما التمسّك بالإطلاق في كلامي هناك فلا موقع له، ذلك أنه قيل في علم أصول الفقه بأن التمسّك بالإطلاق إنما يصح عندما تغدو مقدمات الحكمة تامة وهي: أ - عدم وجود قدر متيقن في مقام التخاطب. ب - عدم القرينة على التقييد. ج - كون المتكلم في مقام البيان، وفي كلامي السالف كانت هناك قرينة على التقييد، كما كان هناك قدر متيقن في مقام التخاطب.

نقد الاحتياط الأخباري لا يعني تجريح الأخباريين —

ويجدر هنا الإشارة إلى أنني رغم مخالفتي للأخباريين في احتياطاتهم في الشبهات الوجوبية والتحريمية، إلا أنني أعتبر الميرزا محمد الاسترآبادي، صاحب كتاب «منهج المقال»، وهو مؤسس هذه الطريقة، وكذلك المولى محمد أمين الاسترآبادي، صاحب كتاب «الفوائد المدنية» والذي شهدت الأخبارية على يديه انتشارها وازدهارها، كما حفقت ذلك كله في دراستي عنهم.. اعتبرهما متدينين من أصحاب الإيمان والتقوى، ومخالفتي لهما في المنهج الفقهي لا يتعداه إلى مخالفتي لشخصهما، ذلك لأننا نعلم جميعاً أن منهجهما لا يمكنه في العصر الحاضر، عصر إقامة النظام الإسلامي، إدارة قرية صغيرة، فضلاً عن إدارة بلد كامل، أو إدارة العالم.

وإذا كان الاحتياط في بعض الأعمال الشخصية العبادية حسناً حينما لا ينطلق من منطلق أخباري، لكنه يغدو خللاً للمشاكل والأزمات عندما يدخل حيز الحياة الاجتماعية، ولا سيما ما يتصل بجانب الحكومة وإدارة الدولة، كما هو الحال مع فقهاء كبار مثل الإمام الخميني للله، فعلى رغم نزوعهم ناحية الاحتياط في بعض الأحكام الشخصية العبادية، إلا أنهم كانوا يصرّحون بالفتوى في مجال الاجتماع والسياسة.

مخالفة الاحتياطات لمنطق الاحتياط نفسه —

عليَّ هنا أن أقول صريحاً: إن الاحتياطات التي تتبع من الشبهة التحرimية أو الوجوبية أو خبر ضعيف أو شهادة، سيما منها الشهادة المتكوتة بعد عصر الاجتهاد، أو أي دليل آخر غير معتبر... لا قيمة لها، بل هي مخالفة للاحتجاط نفسه، سيما في هذا العصر حيث تقام الجمهورية الإسلامية، ذلك أن الأصول الأساسية للاجتهاد تقضي - في هذه الحالات - بالبراءة، إذ إن شريعة الإسلام قامت على اليسر والسماحة والسهولة، يقول تعالى في القرآن: «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْفُسْرَ»، ويقول: «يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُحَقِّفَ عَنْكُمْ وَخَلِقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا»، ويقول رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّدَ: «الدين يُسر،

وأحب الدين عند الله الحنفية السهلة»، كما يقول: «بعثت على الشريعة السهلة السمحنة».

ويحدّر صاحب الجوادر - المحقق محمد حسن النجفي (١٢٦٦هـ) - أرباب الفتوى من الاحتياطات الزائدة عن الحدّ، ومن تعسّير الأمور على الناس، فعندما أعلن النجفيُّ الشیخُ الانصاری مرجعاً للتقليد من بعده قال له: «يا شیخ! قلل من احتیاطاتك؛ فإنَّ الإسلام شریعة سمحنة».

وعليه، فلا بدَّ من بذل جهود حثيثة لعرض الإسلام سهلاً سمحاً مطابقاً لمصادر الاستبatement الرئيسيّة، وتجنب كل التقييدات والتعسیرات والاحتیاطات التي لا تستند إلى مستند معتبر وحجة، وفي الحقيقة، فإنَّ المطلع على مصادر الاجتهاد اطلاقاً بسيطاً يدرك أنَّ العسر وتعقيد الأمور لا ينسجمان مع روح الشریعة وجوهرها.

يقول السيد ابن طاووس في القسم الخامس عشر من كتاب: كشف المحة لثمرة المهجة: «اعلم يا ولدي (محمد) وجميع ذريتي وذوي موئتي، أنني وجدت كثيراً ممَّن رأيته وسمعت به من علماء الإسلام، قد ضيقوا على الأنام ما كان سهلاً الله جل جلاله ورسوله ﷺ، من معرفة مولاهם، وما لك دنياهم وأخراهم...».

إنَّ النظام الإسلامي العالمي، والفقه الإسلامي أيضاً، شموليان عالميان، لهذا لابد في قوانينهما من أن تكون أنموذجاً، منطبقاً، مبرزاً، مستدلاً، ومطابقاً لأصول الاجتهاد الأساسية، كما يفترض أن تعرّض الصورة الحقيقية الواقعية بعيداً عن الأحكام المسبقة والتصورات الذهنية المسطّحة، إذ بذلك يمكنها أن تلقى ترحيباً عالياً.

لقد كانت للإمام الخميني - عقب انتصار الثورة الإسلامية - صراحة في الفتوى، وقليلًا ما كان يلجأ إلى الاحتياط، حتى أنه أزال بعض احتیاطاته السابقة، كما في احتیاطه في مسألة ستّر الوجه والكففين، وكذلك في شرطية إذ الألب في زواج البنت الباكرة و.. وعلى هذا الادعاء شواهد كثيرة، تُعرض عن ذكرها؛ تجنبًا للإطالة.

على أية حال، فمقصودنا من الإشكال والنقد على ظاهرة الاحتياط، تلك

الاحتياطات التي ظهرت عقب عصر الجمود الذي جاء بعد ابن إدريس الحلي (٥٩٨هـ)، أي احتياطات الأخباريين، لا احتياطات الأصوليين، أما الاحتياط بالجمع بين الصالحين: القصرية والتمامية، فهو وإن دخل تحت الاحتياطات الأصولية إلا أنها ذكرناه للتوضيح والتمثيل.

الاحتياطات الأصولية —————

أما فيما يتعلق بالاحتياطات التي جاءت في الرسائل العملية للأصوليين فابني أهول - وبكل جرأة وصراحة ودون أي خوف أو قلق - : إن بعض الأصوليين تأثر - بمرور الزمان - بالمنهج الفقهي الأخباري في ميدان العمل والفتوى، رغم مخالفتهم لهم على الصعيد النظري، فقد وجدناهم يعرضون فتاويمهم وكأن الأخباري هو الذي يذكرها، ولذلك أعددت في هذا الصدد مقالة حملت عنوان «نظرية علمية في الاحتياطات» أو رؤية إصلاحية في ذلك، وذكرت هناك أسباب تبلور هذه الظاهرة، والسبل العملية الكفيلة بالحد منها في المجالات المتوفرة، أي في غير حالات العلم الإجمالي.

نعم، ما يطرح إنما هو نظرية علمية، لا بوصفها نقداً ولا تهمة لأولئك الذين يذهبون لهذه الاحتياطات، بزعم أنهم لا دليل لديهم، إن ما نطرحه لا يعني بتاتاً اتهام الآخرين بعدم التقوى أو عدم إلزام المقلد بالعمل على وفق هذه الاحتياطات.

لقد كان إبداء الرأي على مرّ الزمان جزءاً من الحرية الفكرية التي يتمتع بها العلماء ورجال الفكر، فلم يكن ذلك ليعبّر عن إهانة لآخرين، إن دوافعي من وراء هذا البحث أن تُعرض الأحكام الإسلامية من مصادرها المعترضة الشرعية عرضاً منطقياً ومبرهناً ومعقولاً، لتبدو أنموذجاً داخل النظام الإسلامي، كي لا تسنح الفرص للمنحرفين المناهضين للإسلام باستغلالها سوءاً، وإنما الاحتياط حسن على كلّ حال لا يكون فعله فيها على خلاف الاحتياط نفسه، وهذا ما لا نقاش لنا فيه، بل هو اعتقاد أهل العلم كافة.

الأنصاري والنراقي، ومقوله المنهج في عرض التشريع الإسلامي —

تقوم منهجية الشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ) وأستاذه المولى أحمد النراقي الكاشاني (١٢٤٥هـ) على ركيزة الاحتياط في عرض التشريعات الإسلامية، لقد كانا يذهبان إلى الإحجام عن الإفتاء في غير المسائل الضرورية، وقد كان ذلك أمراً ممدوحاً تلك الأيام حينما لم يكن هناك من نظام إسلامي، ذلك أنه جاء منسجماً مع ظروف تلك المرحلة، أما اليوم، حيث تقوم الجمهورية الإسلامية، وتبدل المظاهر كلها في تمام أبعادها، وتتجدد الظواهر والأحداث الطارئة، وتتالت المعضلات الكثيرة.. أما اليوم، فهل يمكن لمجتهد أن يحلّ - عبر نهج الاحتياط - المشكلات الاجتماعية والحكومية في أبعادها الاقتصادية، والعسكرية، والحقوقية، والجزائية، والإدارية، والجنائية، والحكومية؟^{١٩}
 إن احترامي لهذين الفقيهين وتقديرني لهم ليس عادياً، بل يفوق حدّ التصور، وإذا ما كنت أملك شيئاً فإنما جاعني ببركة «مستند الشيعة» للنراقي الكاشاني، ولآراء ونظريات الشيخ الأنصاري أيضاً.

إنني أعتبر الأنصاري رائد المرحلة السابعة من مراحل الاجتهاد ومفصلاها، كما اعتبره رائد المرحلة الثامنة من مراحل الفقه، ورائد المرحلة الخامسة من مراحل بيان التشريع الإسلامي، ولا نملك شخصاً كهذا علماً من أعلام الاجتهاد، والفقه، وعرض التشريع مثله إلا الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ)، وخلاصة القول: إن شخصية الأنصاري العلمية والإيمانية وشخصية أستاذة النراقي.. من الشخصيات التي لمست وجودها وشعرت بها وفهمتها جيداً في حياتي، وقد أسهبت في الحديث عنها في دراساتي حول تاريخ الاجتهاد الإسلامي.

على أية حال، ورغم كون منهجهما في عصرهما حسناً ممدوحاً مناسباً للظروف والأوضاع، إلا أنه حيث لم يُعد يتاسب وظروف عصرنا، عصر إقامة النظام الإسلامي، لم يعد يمكننا قبوله، ولا نقصد بذلك - والعياذ بالله - أي إهانة أو إساءة لأحد.

عودة إلى صلب البحث

تحمل مقالتنا عنوان «نظرية علمية في مجال الاحتياط»، وتشهد أنها نعتقد أن احتياطات الأصوليين من قبيل: الاحتياط المطلق، والاحتياط الوجوبي، والاحتياط الاستجبابي، ولا يحسن ترك الاحتياط، الأحوط بل الأقوى، هو الأحوط وإن كان الأولى..، إلى غيرها من أساليب التعبير المسائدة عن الاحتياط، إلى جانب تعبير اجتهادية أخرى، مثل: الأقوى، الأقرب، الأشبه، الأظهر، قوي، الظاهر، لا يخلو عن قوّة، لا يخلو عن تأمل، غير بعيد، لا يبعد وجوبه، لا يبعد استجوابه، وغيرها، مما يعبر عن كيفية استظهار الحكم من مصادره.. لم تنشأ من عدم، بل كانت لها أسبابها ومبرراتها، كما نعتقد أن على المقلدين العمل على طبقها في الحالات الإلزامية، كما يمكنهم - في حالات الاحتياط الوجوبي فقط - أن يرجعوا إلى مجتهدو آخر يملك الفتوى في هذا المجال.

والعجب أن المقالة لناقدة انشغلت بسرد مبادئ موضوع الاحتياط، ذاكرةً مسائل فقهية ابتدائية يعرفها المبتدئون، مقدمةً لها بوصفها نقداً، رغم أنني انشغلت سنوات مديدة بهذه الاحتياطات، وظللت قرابة السنتين سنوات أو أكثر مساعداً لأنثرين من كبار مراجع النجف الأشرف في جلساتهم العلمية عندما كانوا يضعون حاشياتهم على «العروة الوثقى»، وقد ذاكرت معهم في تمام الاحتياطات الواردة، من أول العروة الوضفى إلى آخرها، وتناقشنا حولها نقاشاً علمياً، وقد كتبت ذلك في حاشياتي الخطية على العروة الوثقى، وهي الحاشية التي دونتها قبل حوالي السبعة عشر عاماً وأنا في النجف الأشرف^(٦).

المنطلق الفقهي لظاهرة الاحتياطات

إن التعبير المذكورة آنفًا تفترق عن بعضها في كيفية استنتاج الحكم الشرعي من أدلةه ومصادره، وكما قلنا - كراراً - في مباحثنا: فإن الدليل ثارة يكون اجتهاديًّا وأخرى غير اجتهادي، كما أن الاجتهاد نفسه ثارة يكون يقينياً لدى المجتهد، وأخرى لا يكون كذلك، وفي حالة كونه قطعياً يقينياً ثارة يكون له معارض وأخرى لا

معارض له، وعندما يكون له معارض تارةً يكون معارضه قوياً وأخرى يكون ضعيفاً، وعندما لا يكون له معارض فتارةً يقوم إجماع على خلاف الدليل في المسألة الاجتهادية وأخرى لا يقوم، وإذا لم يكن هناك إجماع على الخلاف فقد تكون هناك شهرة وقد لا تكون، وعندما تقوم الشهرة على خلاف الأمر اليقيني فتارةً تكون شهرة لاحقة على عصر ظهور الاجتهد، وأخرى تكون سابقة عليه.

أما إذا كان يقينياً وكان له معارض، فتارةً يمكن الجمع الموضوعي بين الطرفين المتعارضين وأخرى لا يمكن ذلك، وعندما لا يتسعّ الجمع الموضوعي بينهما، فتارةً يمكن الجمع الحكمي وأخرى لا يمكن، وعندما لا يمكن فتارةً يكون الاحتياط في المسألة ممكناً وأخرى لا يكون، وعندما لا يمكن الاحتياط، تارةً يكون هناك عموم فوقاني وأخرى لا يكون.

من هذا كله، تختلف تعابير المجتهد في الرسالة العملية عندما يريد بيان الأحكام والمسائل المختلفة.

وكما أشرنا في مجلة «كيهان فرهنگی أو العالم الثقافي»، لا شك في أن مبنّي الأحكام الإلهية والفقهاه والمجتهدین يحملون على عاتقهم حملأ ثقيلاً، ومن مستحبات زهدهم وتقواهم مراعاة الحد الأعلى من الدقة والاحتياط في معرفة الأحكام الشرعية وبيانها للناس، ولن يكون أي تقصير عمدي منهم بلا مسؤولية ولا عواقب، إلا أن المطلوب - مع ذلك كله - تحليل معنى الاحتياط، فهل الاحتياط في مقام بيان الأحكام الشرعية هو الجهد المضني في سبيل معرفة حقائقها أم هو تكرار كلمة «الأحوط» في المسائل الفقهية، والحكم بالاحتياط في المسائل التي تعرض على الفقيه، مما يدفع المكلفين جبراً - في النهاية - إلى مشاق ومصاعب؟

إن الاحتياط في ميدان الفقه الاجتهادي يستدعي من الفقيه الذي يريد قراءة حكم من الأحكام الشرعية للأخرين التعرّف على الحكم من المصادر الصحيحة، ثم بيانه للناس، ولا شك في أن وظيفة البيان هذه تتطلب من أصحابها مشافاً وتقع ثقلًا على كاهلهم لا على كاهل المكلفين أنفسهم، ذلك أنه من الممكن أن يقضى فقيه ببحث عن حكم شرعي لمسألة مستحدثة ساعات طوال بل ليالي وأياماً مديدة يطالع

في المصادر الرئيسة، ويوجوّل في تمام نظريات الفقهاء السابقين وآرائهم حتى يتمكّن - عقب ذلك كله - من استنباط الحكم ثم بيانه للناس.

أما لو حصل للفقيه السبيل الذي يبلغ به المعرفة بالحكم الشرعي، إلا أنه - لسببي أو لآخر من الأسباب غير الأصولية ولا المعتبرة ولا الحجة - امتنع عن بيان الحكم، ثم أعلن للمكلفين احتياطه بالحرمة نظراً لشكّه فيها، أو احتياطه بالوجوب نظراً لشكّه فيه، وبعبارة جامعة: في الأمور التي رخص فيها الشارع سبحانه، أو يقوم دليل على حلية شيء ما فيها بيد أن الفقيه - ولأسباب غير أصولية مثل الإجماع الاجتهادي أو الخبر المرسل أو الشهرة الحاصلة بعد ظهور الاجتئاد - يحتم عن التصريح برأيه، بل قد يحرّم ذلك الشيء أحياناً على شكل فتوى أو احتياط.. إن هذا الفقيه برأينا ليس - فقط - لم يراع الاحتياط، بل خالفه تماماً.

وعلى أية حال، فعندما ينفتح السبيل أمام الشبهات التعريمية ليُحکم بحليتها، وتجوز الشريعة في حالات الشك التمسك بالبراءة طبقاً لأدلة يقينية، فإن الحكم بالجواز يغدو أكثر سهولةً واحتياطاً من الحكم بالحرمة أو الاحتياط الوجوبي.

لا بد لنا أن نعلم أن الحكم بالحرمة أو الاحتياط يحتاج - هو الآخر أيضاً - إلى قيام دليل عليه وإحراز موضوعه كذلك، تماماً كالحكم بوجوب شيء يحتاج إلى قيام دليل عليه، كما يحتاج إلى إحراز موضوعه، فيتبين أن لا يتوجه أن الحرمة أو الاحتياط في مشكوك الحرمة يستلزم الترك فقط، والترك منسجم مع الإباحة، ذلك أن هذه الآراء غير الأصولية والفاقدة للدليل والمخالفة للشرع هي التي شكّلت عوامل انحطاط الحياة الاجتماعية الإسلامية وسبيل سقوطها وانهيارها في حقبة من التاريخ الإسلامي.

إن تحريم الظواهر الجديدة مثل العلوم الجديدة، والفن، كان باعثاً على افتقار مسؤولي البلاد الإسلامية ورجال أعمالها في هذه الميادين إلى الأجانب وإلى العناصر الفاسدة غير اللائقة، مما أدى - عملياً - إلى نفوذ الأجنبي إلى قلب الأمم الإسلامية ليُنفتح بابها له على مصراعيه، وثمة أفكار كثيرة هنا سوف أشرّحها بالتفصيل كاملةً إن شاء الله تعالى في دراستي المشار إليها حول مقوله الاحتياط.

وبكلمة مختصرة: إن التشدد في بيان الأحكام دون دليل واضح يخالف الاحتياط في هذا العصر من وجهة نظرى، وقد دخلنا زمن قيام النظام الإسلامى، بل قد يرتد أحياناً ارتداً عكسيًّا على المجتمع برمته.

وقفتان —

- ١ - من المناسب التذكير بأنه لو فرض هناك مجتهد أصولي يتبع السياسة المشار إليها فإننا نختلف مع منهجه الاجتهادي لا مع شخصه، حيث لا نعتبره متهتكاً غير تقىٰ، كما أننا نرى أن العمل بفتواه أمراً واجباً على مقلديه.
- ٢ - إن مراجع السلف عمل كل واحد منهم بما اقتضته عليه ظروف عصره، ولم يقتربوا في تحمل مسؤولياتهم والقيام بوظائفهم، كما أن المراجع الحاليين - أadam الله ظلّهم - كسلفهم لا يقتربون في القيام بمسؤولياتهم، ونسأل الله تعالى أن يديم ظلّهم على رؤوس المسلمين.

إننا نأمل من سيدى لاحقاً للمرجعية أن يأخذ بعين الاعتبار في اجتهاده الدينى من المصادر المعرفية وجود نظام إسلامي تمثل الأحكام فيه أنموذجاً، وأن يحسب للظروف الزمكانية وخصوصيات الموضوعات وتحول الملوكات على مر العصور حسابها، ثم يبين أحكام شرع الله تعالى على طبقها، حتى لا يتمكّن أعداء الإسلام من اتهام الفقه الإسلامي بالعجز عن موائمة المظاهر المستجدة والظواهر الحادثة.

وقفات نقدية مع سائر الملاحظات —

- ١ - جاء في مقطع من المقالة الناقضة أن الفقيه لا يملك في بعض الحالات سبيلاً سوى الاحتياط.

ونعلق - مجيبين على هذا الكلام -:
أولاً: لا يرتبط هذا الأمر بكلامنا إطلاقاً، ذلك أنني لم أتحدث - لا في تلك المحاضرة التي أقيمتها، ولا في أي موضوع آخر - عمما يخالف هذا المبدأ.

ثانياً: إننا نعلم أن بعض الحالات، مثل حالات العلم الإجمالي، ليس فيها من مخرج سوى الاحتياط، بل إن هذا الاحتياط فيها ينبغي أن يكون في قوّة الفتوى، أما نقدنا فيتركز على الاحتياطات التي لا تكون كذلك، كما لا يقوم في موردها دليل يلزم بها، كما في حالات الدماء وأشباهها.

ب - وجاء في موضع آخر من المقالة الناقلة أن الاحتياط لازم عقلاً وشرعأً، وأن هناك دليلاً على ذلك.

ل لكننا نجيب: أين قلنا: إن الاحتياط لا دليل عليه مطلقاً من وجهة نظر العقل والدين؟! من الجيد تحديد المقوله التي تتركز الانتقادات عليها وبدقّة؛ حتى يعلم أن الإشكال على أيّ كلام يتجه؟

هل ناقشت نفسى في كتاب طهارة الكتابي؟——

سجل الناقد علينا أننا تورّطنا في كلامنا بنقض غرضنا، وذلك في كتاب «طهارة الكتابي» الذي نشرته في النجف الأشرف قبل واحد وعشرين عاماً^(٧)، وتعرّضت فيه للاحتجاط.

وأجيب هنا: إنني ذكرت في الصفحة الأخيرة من الكتاب ما نصه: «إن ما جاء في هذا الجزء من طهارة الكتابي الذاتية إنما هو على ضوء القواعد العلمية الفقهية، وأما الاحتياط في مقام الفتوى لمن يقول به...».

أولاً: من الواضح أن المقصود من الاحتياط هنا، ما يتبنّاه صاحبه، ولا دلالة في هذا النص على أنني قائل بالاحتياط؛ فقد قلت: لم ي قول به.

ثانياً: رغم أنني أتيت على ذكر الاحتياط، إلا أن هذا الكتاب عندما ذهب إلى المطبعة استدعاني أحد مراجع التقليد في ذلك الوقت بتحريض من أحدهم، وقد ذهبت إلى منزله، وكان أعضاء مجلس الاستفتاء حاضرين عنده، وقد طرح هذا الموضوع وهو - أي المرجع الديني - على قدر بسيط من الغضب والانفعال، وطلب مني جواباً على ذلك، فقلت له: إنني أوضحت مطالبى وأفكاري في هذا الكتاب، ففضلوا بمحاظتكم، وإذا كانت صحيحة فإنني مستعد الآن لسحب تمام نسخ الكتاب من

المطبعة ورميها على شطّ الكوفة، فقال: ألم يكن كفار أهل الكتاب منكرين للنبي ﷺ؟ قلت: بلى. قال: أليس كل منكر للنبي ﷺ كافراً؟ قلت: بلى. قال: إذاً فهم نجسون. قلت: إثنين بدليل واحد يثبت أن كلّ كافر نجس. فقال - ويدا لي مظهراً من مظاهر القوى - : كلام صحيح، إذاً يجب مراجعة المصادر في هذا المجال، وبهذا أخذ الكتاب طريقه للنشر.

كتاب مفad قاعدة الإلزام

الأمر الآخر الذي حصل معه تلك الأيام في النجف الأشرف يتعلق بوجهة نظرى الخاصة بقاعدة الإلزام: «الزمومهم بما ألموا به أنفسهم»، حيث كنت أرى أنها جاءت لبيان الحكم الواقعي الثانوي لا لبيان الإباحة والمشروعية، وقد كتبت كتاباً في هذا الصدد اسمه «مفad قاعدة الإلزام»، يستدعي شرح فكرته مجالاً أوسع عرض عنه فعلاً، إلا أنه من المناسب هنا التذكير بأن نظرتني فيه - رغم مخالفتها لوجهة نظر اثنين من أساتذتي وهما من أبرز مراجع ذلك الوقت - إلا أن أحدهما كان له فضل تشجيعي الكبير في هذا المجال، وبذلك تم نشر الكتاب.

ولا يخفى أن هاتين الحادثتين كانتا جراء تحرير شخصين مغرضين جاهلين، وقد توفيا الآن، إلني أرجو الله لهم الرحمة، وأن ينالا مغفرته.

السنة الحسنة في النجف الأشرف

ويجدر التذكير هنا بالسنة الحسنة التي كانت سائدة في النجف الأشرف، وتقتضي بأن تجري مباحثات ومذاكرات علمية مع أي شخص يطرح مسألة جديدة، حتى تجلي المسألة لطريق النقاش جيداً في إطار من التفاهم العلمي، وبذلك تتخذ النظرية الجديدة أحد مسلكين: إما الرد أو التكامل وشق الطريق.

على أية حال، تغير في آخر المقالة الناقدة مخاطبنا ناقدنا، وقد جرت الإشارة إلى بعض النظريات المتعلقة بالحجاب، والفناء، وصنع التمايل، لتسجل عليها ملاحظات ناقدة.

وكما أشرنا في مطلع البحث: إذا لم يكن ذكر هذه المسائل نقداً علينا، فلماذا ذكرت هنا؟ وإذا كان نقداً لنا فلماذا لم تذكر كلماتها بعينها، ثم تسلط عليها معاول النقد والتفنيد؟

مسألة الحجاب واسقاط «الشادر» عليهـا

أما حول مسألة الحجاب فتعين ما كررناه مراراً وهو أن المصادر الرئيسة للإجتهاد لم تتحدث عن نوع خاص من اللباس والستر الإسلامي، بل المطلوب تحقيق الستر للمرأة بأي طريقة كان ذلك، ويقع ذلك مقبولاً إسلامياً، كما قلنا أيضاً: إن الحجاب المتعارف في إيران هو «الشادر»^(٨)، وهو لباس تقليدي معروف منذ إيران القديمة، وحيث كان هذا اللون من الحجاب من مصاديق الستر الواجب كان ممضاً من قبل الإسلام والفقهاء أيضاً، وأعتقد أنه بالإمكان تقديم أنموذج آخر للحجاب الإسلامي في بعض الأوضاع يغدو فيه أفضل من الحجاب المتعارف (الشادر).

مسألة الغناء بين المضمون الشرعي واللغوي

أما فيما يخص الغناء، فإنني أعتقد أن الغناء بمعناه اللغوي لم يقع موضوعاً لأي حكم شرعي من الأحكام، إنما الغناء بمعناه الشرعي هو الذي جاء كذلك، وما اعتبرته حلالاً ليس الغناء بمعناه الشرعي، ولهذا لم نجز هذا النوع من الغناء، وإذا صدق عليه الغناء بالمعنى اللغوي فقط فإننا لا نراه محلاً لحكم شرعي.

وال المؤسف أن نقطة بحثي في هذا الموضوع لم تتضمن لبعضهم حتى الآن، فقد تصوّروا أنني أتحدث عن مختلف أنواع الغناء، فيما البحث مركز على تحليل مصاديق الغناء، فالإجماع على حرمة الغناء إجماع على الموضوع العام والعنوان الكلي لا على المصادر والموارد التطبيقية، نعم، هذا الإجماع حيث كان مدركياً لا تعتبره حجة.

إضافة إلى ذلك، لدى - مؤخراً - كلام كثير حول حرمة الغناء بعنوانه العام عندما لا يكون مصاحباً بأي معصية أخرى، ومن الممكن أن نطرحه في مناسبة أخرى بصفته نظرية علمية متکاملة، ونتيجة بحثي متطابقة تماماً مع رأي العالم

الكبير والعارف الطليق الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ)، وإن اختلفت معه في دليلين أطرحهما لا يتعرض الفيض لذكرهما، وإنما يتحدث عن دليلين آخرين، ذلك أننا نرى أن دليله يمكن المناقشة فيما.

صناعة التماضيل وفن الرسم والمنحوتات

أما عن مسألة صناعة التماضيل و... فقد أجريت دراسة تاريخية مفصلة لهذا الموضوع، حتى حصل لدى اليقين والقطع بملك الحرمة، بحيث كان هذا الملاك مقوداً في عصرنا وفي بلدنا (إيران)، كما وحيث غداً هذا الأمر نوعاً من الفن الراقي والمحترم، لهذا لا أرى في ذلك أي إشكال إطلاقاً.

إن العلماء والفقهاء يجمعون على أن تقبیح المناط، وتخريج المناط، وتحقيق المناط، واستنباط العلة حجة إذا أفاد القطع واليقين، من هنا لا نرى في نظرتنا هذه أي دور فاعل، لا لنظرية المصالح المرسلة، ولا الاستصلاح، ولا الاستحسان، ولا القياس

..

مع علبة العطار

ومن الجدير هنا لفت الانتباه إلى أنه إذا لم يتعلّمون شيء ما بنوع ستر خاص أو لون أو كيفية خيطة ونسج أو... في مصادر الاستنباط الرئيسة، ثم أراد شخص أن ينسب هذا التعين الخاص إلى الإسلام بعنوانه الأولى فإن نظريته سوف تكون فاقدة لأي مصدر ديني، إنما مصدرها علب دكان العطار أو دكان بائع الطلاء...
أعتقد أنه لا بد لنا - في ظل نظام إسلامي تمثل أحکامه أنموذجاً - من الرجوع إلى المصادر الأساسية، ثم عرض الصورة الواقعية الحقيقة للفقه، لا تحكيم الذاتيات الفكرية أو العرقية، لا أقل من ضرورة تحديد الامتيازات والفوائل - عند عرض الأحكام وبيانها - بين العناوين الأولية والثانوية، وبين العناوين الشرعية والعرقية، وبين الآداب العرقية والشرعية، وبين العادات والتقاليد الدينية وتلك المتعارفة الموروثة، فلذلك فوائد كثيرة وجمة، يخرج استعراضها عن مجال هذا البحث.

لقد سجل على ناقد آخر أنني أهنت في محاضرتى السالفة الإشارة إليها العلماء والفقها، ذلك أنني لم أذكر سوى ابن أبي عقيل العماني، والشيخ الطوسي، وابن إدريس الحلبي.

وأجيبه: إن هذا الكلام مؤسف وعجيب؛ ذلك أن ذكر هؤلاء إنما كان بوصفهم مؤسسو مدرسة اجتهدية، فال الأول منهم ذكرناه بوصفه مؤسس مدرسة الاجتهد نظرياً وعلمياً، والثاني كذلك عملياً، والثالث بوصفه محظم الحواجز التي تقف في وجه استمرار المدرسة الثانية، وحيث كان سائر المجتهدين وعلماء الأصول عبر الزمن أنصاراً وأتباعاً لهذه المدرسة.. لم تكن هناك حاجة لذكر أسماء آلاف المجتهدين الأصوليين على امتداد التاريخ في محاضرة واحدة، ومن الأمور المسلمة أنه عندما يُمْتَدِح مذهب أو مدرسة فكرية فإن أنصار هذه المدرسة يغدون مشمولين - بالتأكيد - لهذا المدح والثناء.

ختام —————

وختاماً يجدر التذكير بأمور:

أولاً: أعتقد - انطلاقاً من المنهج الجديد للإمام الخميني في الاجتهد التقريري والمقارن عبر بيانه (دور الزمان والمكان في الاجتهد) - أن توظيف هذا المنهج في مصادر الاجتهد الرئيسية أوصلنا إلى ستين نظرية جديدة تقريراً، تتعلق بالأبعاد المختلفة للفقه الإسلامي، وقد صرحت حتى اليوم بعشرين منها فقط، وسوف أوضح البقية تدريجياً بصراحة تامة، فقد أبقى الله ودهاته بباب الاجتهد مفتوحاً، كما ظلّ باب النقد العلمي ومجال البحث والمناظرة مشرعاً أمام رجال العلم والفكر والنظر، علينا أن نعلم - كما قال أحد المراجع الكبار - أن الاجتهد الحقيقي إنما يصدق في تلك المسائل التي لم تُطْرَق أو تُشَاد موضعاتها ومباحثها حتى الآن، لا في تلك التي أشبت بحثاً واجتهاداً، مما جعل أمرها واضحاً للجميع.

ثانياً: كأننا أمل في أن يسعى المحققون والعلماء لمساعدة الكاتب بانتقادتهم وتحليلاتهم العلمية المفيدة للمؤلف نفسه، في إطار تطوير النظريات الجديدة والرؤى

الحادية في فهم مصادر الاجتهاد والاستباط المعتبرة، ومن الطبيعي أن يكون هذا اللون من النقد ذاتاً أهمية ملحوظة لدى أهل الرأي والمعرفة جميعاً.

ثالثاً: آمل أن يكون منطلق الباحثين والناقدين الأعزاء إجلاء الحقيقة المتعلقة بأحكام الله تعالى فقط عبر الاجتماع والحوار والبحث والمناظرة أو عبر الكتابة والتأليف والتصنيف، لا أن يقعوا تحت تأثير المحيط الساخن والصخب الشديد، فيبادروا - من حيث شعروا أو لم يشعروا - إلى سدّ باب الاجتهاد، وعندما لن يكون لنا معهم أيَّ كلام.

* * *

الهوامش

١ - بيان الإمام الخميني، بتاريخ ١٦/٨/١٣٦٧هـ.ش (١٩٨٧م).

٢ - الخميني، المكاسب المحرمة ١: ٢١٦، ٢١٨.

٣ - دائرة المعارف تشبع ١: ٣٤٠.

٤ - ورام بن علي بن أبي فراس الحبي، من سلالة مالك الأشتر النخعي رض.

٥ - هو الشيخ سعيد الدين محمود بن علي بن الحسين الرازى الحمصي.

٦ - حوالي عام ١٩٧٤م (التحرير).

٧ - حدود عام ١٩٧٠م (التحرير).

٨ - نوع من العباءة النسائية التي تقطع البدن..

نادر شاه ومشروع التقرير المذهبى

قراءة تاريخية في تجربة استثنائية

الشيخ رسول جعفريان (*)

ترجمة: علي الوردي

خزو الأفغان الغلزائيين^(١) والفووضى في إيران (١١٣٤ - ١١٤٢)

مع ظهور الدولة الصفوية، شهدت العلاقات الإيرانية الخارجية، وخصوصاً على المستوى الإقليمي، تحولات واسعة كان أبرز أسبابها؛ تكرис الدولة الصفوية (٩٠٦ - ١١٣٤) للفنصر الطائفي، ومن جملة تبعاته أن وضعها في موقف المواجهة أمام دول الجوار.

وقد تمكنت الدولة الصفوية - عبر القوة العسكرية الهائلة التي كانت تتمتع بها - من تكريس إتجاه جديد، شمل المناطق المركزية وسائر النواحي الإيرانية الخاضعة لنفوذها، وبذلك ظهرت إيران الشيعية للوجود، وكان الاستعداد الإيراني لاستقبال الهوية الشيعية سابقاً لمهد الدولة الصفوية، وقبل إيران كانت بوادر التشيع ظاهرة في أفق كل من هرات ومناطق آسيا الصغرى، إلا أن ظهور الدولة الجديدة - الصفوية - منح إيران الأسبقية في نيل التشيع.

في هذه الفترة والفترة التي أعقبتها، بدأت إيران خوض حروب واسعة مع جارتيها - أوزبكستان من الشرق والدولة العثمانية من الغرب - تحت وطأة الدوافع

(*) رئيس قسم التاريخ في كلية مكتب التعاون بين الحوزة والجامعة في إيران، مؤرخ بارز، وصاحب دراسات عديدة في تاريخ التشيع في إيران و...

الطائفية الشديدة. وقد تمكّن الصفويون من الصمود لأكثر من قرنين على التوالي، والسبب في ذلك يعود لاستقامة الدولة الصفوية من جهة، وتقاوم مشاكل الدولة العثمانية مع الأوروبيين من جهة أخرى.

وقد استمرت الدولة على هذه الشاكلة، حتى بدأت بالتراجع شيئاً فشيئاً؛ ففي أواخر عهد السلطان حسين الصفوی (١١٠٥ - ١١٢٤) بدأت مجموعة من الأفغان الغلزائين، ممن كانوا على خلاف مع ولاة الدولة الصفوية في الأقاليم، بالتفكير في إسقاط الدولة وكسب السلطة.

وكان أول انتصار حققه الأفغان هو السيطرة على سمرقند، وقد منحهم دعماً إضافياً، فلمزوا على إنهاء السلالة الصفوية في إيران، وذلك بعد وصول أخبار من إصفهان تحكي تداعي الدولة الصفوية.

وللوقوف على الدافع الأساسي لتعبئة الأفغان بهذه الصورة، وبعيداً عن الدافع الثانوية من نزعة التسلط وغيرها، نرى أن الدافع الرئيس لتعبئة العوام من الأفغان كان القضاء على (الروافض)؛ يأتي ذلك امتداداً للنزاعات الطائفية التي كانت قائمة منذ القدم بين السنة والشيعة.

ولنح الشرعية للحركة، استفتى الغلزائيون علماء مكة في هذا الصدد، وحصلوا على فتاوى منهم تحكم بكفر الشيعة وإباحة دمائهم، وقد تكررت - سابقاً - مثل هذه الفتوى مراراً من قبل علماء أهل السنة، وذلك إثر الحروب التي وقعت بين إيران والدولة العثمانية، وقد عبّلت هذه الفتوى الغلزائين ودعّتهم للحركة باتجاه إصفهان.

كانت الدولة الصفوية في هذه الفترة أضعف من أن تتمكن من الوقوف بوجه هذا الزحف، فلم يكن بمقدورها التصدي له مهما كان عدده؛ ولذلك استسلمت إصفهان بعد أشهر قلائل من المقاومة، وقد شَكَّ تراجع كميات المواد الغذائية عملاً مهماً في سقوط المدينة.

وهكذا - شيئاً فشيئاً - تمكّن محمود أفغان، ومن بعده أشرف أفغان، من الصعود إلى سدة الحكم والجلوس على عرش (أورنك شاهي) في إصفهان.

بعد هذه الأحداث الصاخبة، أصبحت إيران مهددةً من نواحي عدّة، من الخارج ومن الداخل، وكانت المعضلة الأولى وجود الفلزائين على رأس السلطة وإدارتهم للعديد من المناطق المركزية لإيران، الأمر الذي أدى إلى اضطراب المجتمع وتزلزل استقراره؛ ففي شرق إيران فرض (ملك محمود السيسistani) سيطرته على مدينة مشهد، وأعلن استقلالها، فيما ارتقى أحمد خان الصفوي العرش الصفوي في مدينة فارس وكرمان وادعى السلطة فيهما، وفي هذه الأثناء قام طهماسب الثاني بن شاه سلطان حسين، الذي تمكّن من الهرب أثناء سقوط إصفهان، قام بتأسيس دولة سعي من خلالها للمُثبتات ما تبقى من الدولة الصفوية المنهارة.

والمعضلة الثانية التي واجهت إيران آنذاك؛ تمثلت في مواقف جارتيها من الشمال ومن الغرب.

ففي الشمال، استطاع الروس - من خلال عقد صفقة مع طهماسب، ومن ثم مع (أشرف) - من ضمّ أجزاء كبيرة من إيران إلى أراضيهم، فيما استغلّت الدولة العثمانية هذه الفوضى وتقديمت، حتى بلغت مشارف همدان؛ وبهذا تمّاحتلال شمال إيران وغربها من قبل هاتين الدولتين.

ومن الملفت للنظر أنَّ كلاً من الدولتين سعتا - في بادئ الأمر - إلى احتواء طهماسب؛ تحت ذريعة حماية الدولة الصفوية، بغية تسهيل عملية احتلال الأراضي الإيرانية، لكنهما - من جهة أخرى - سارعا إلى إبرام اتفاقيات وعقد لقاءات مكثفة مع (أشرف أفغان)، لتتمكّنا - بذلك - من إضفاء صبغة رسمية على عملية الاحتلال أولاً، والاعتراف برسمية الدولة الفلزائية ثانياً.

لقد أشرنا قبل قليل إلى أنَّ إحدى المشاكل التي ميّزت طابع العلاقات الإيرانية - العثمانية هي الصراع الطائفي؛ ففي القرن العاشر استطاعت الدولة العثمانية أن تُحکم سيطرتها على المناطق العربية كافة، لكنها بقيت في مواجهة دولة قوية في الشرق لم تقدم تنازلات سياسية أو عسكرية، واستقلّت بمذهب سياسي ظلّ بمنأى عن مذهب الدولة العثمانية، وكان هذا الأمر يُورّق هذه الأخيرة - التي

نحوص معاصرة - السنة الأولى - العدد الرابع - ذرييف ٢٠٠٥م

وضعت نفسها موضع الخليفة الأوحد لل المسلمين - فلم يكن بمقدورها أن تطبق الدولة الصفوية بأي حال من الأحوال.

في الجانب الآخر، كان مستوى القوة الذي تميزت به الدولة الصفوية يشكل عقبة أمام الدولة العثمانية في تحقيق مأربها، المتمثل بالانقضاض على الدولة الصفوية وإبادتها، وبذلك لم تكن الخيارات متعددة أمام الدولة العثمانية، سوى خيار واحد، هو الاعتراف برسمية الدولة الصفوية واللجوء إلى عقد اتفاقيات ثنائية - تتزلزل بين الفينة والأخرى - كما والاعتراف بحدود ثابتة نسبياً.

أما الآن، فقد تلاشت الدولة الصفوية وانتصر الفلاحيون الذين ينتمون للطائفة السننية، فيا ثرى ماذا سيكون المبرر الذي سيدفع الدولة العثمانية للتقدم باتجاه السيطرة على إيران بعد غياب المبرر الطائفي؟

سعت الدولة العثمانية - من خلال افتعال أزمات سياسية وتكرис حجج، من جملتها عدم شرعية الدولة الفلاحية وغير ذلك - سعت إلى بسط نفوذها على إيران؛ الأمر الذي جعلها في مواجهة جديدة مع الدولة الفلاحية.

كان (أشرف أفغان) شديد التمسك بطائفته وتنسته، وكانت العبارة التي نقش بها خاتمه : «أشرف، مطیع لأوامر الله، ونفسه فداء لتراب مقدم الصحابة الأربعه: أبو بكر وعمر وعثمان وعلي، وهو - بعد إذن الله - أعظم ملوك الأرض»^(٢).

كانت مشكلة (شرف) تمثل في حقيقة تنسته، فلو كان سنيناً حقيقياً لتحتم عليه الامتثال للدولة العثمانية والخضوع لها، باعتبار أن الخليفة العثماني في ذلك العهد، وهو السلطان أحمد خان الثالث، كان يلقب نفسه بالجامع بين الخلافة والإمامية، وبكسر عنق الرافضة والمشركين، ومالك الإمامة العظمى، وصاحب الخلافة الكبرى، وقال أركان الرفضة والفجرة، مما الذي كان بإمكان أشرف القيام به أمام هذه الألقاب سوى الاتباع والانصياع - فيما لو كان سنيناً حقيقياً -

والذي يبدو أن أشرف أفغان كان عازماً على إنشاء دولة مستقلة، على غرار دولتي الهند وأوزبكستان الإسلاميةتين، اللتين حظيتا باعتراف رسمي من قبل الخليفة البغدادي، عندما أجبر على الاعتراف بالدول الشرفية المستقلة قبل قرون عده.

لَكِنَّ العُثمانيين لم يسيروا على هدى الخليفة البغدادي، ولم يرتضوا طريقة، مما دعى مفتى القدسية إلى القول، لعبد العزيز الأفغاني وهو ممثل أشرف أفغان: كَيْفَ يَصْحَّ لِخَلِيفَتَيْنِ أَنْ يَخْلُفَا الْمُسْلِمِينَ فِي آنِ وَاحِدٍ؟^٦ ومن نافلة القول: إن عبد العزيز أجابه في ذلك الحين قائلًا: وعلى فرض الخليفة الواحد، لابد أن يكون قرشياً لا تركياً، وبما أنَّ أشرف أفغان يدعى الشرافة - أي الانتقام لآل الرسول ﷺ - فهو أولى بالخلافة وأجدر^(٣) من نظيره العثماني التركي.

على كل حال، لم تصل هذه المحادثات إلى نتيجة، وبدأت بواتر الحرب تذر باقتربها، وعزم الجيش العثماني على مواجهة الأفغان الفلزائين، واتجهَّ أحمد باشا بجيشه جرّار نحو إصفهان، وأخذَ أشرف أفغان - من الناحية الأخرى - بزمام قيادة جيشه، وبدأ الزحف للمواجهة.

تمكَّنَ أشرف أفغان من استغلال الصراع الطائفي، الذي كان قائماً بين الدولتين الصفوية والعثمانية، فقام بدسَّ أفراد متمرسين تفللوا في الجيش العثماني وألقوا شائعات تفيد أنَّ الدولة العثمانية تسعى - من خلال الحرب - للقضاء على دولة أشرف أفغان السنية، وإعادة تأهيل الدولة الصفوية الشيعية.

وقد أدَّت هذه العملية / الشائعة إلى إرباك النوايا القتالية لدى أفراد الجيش التركي، فبدأ الجيش بالتقهقر والانهيار شيئاً فشيئاً، وحسِّمت النتيجة لصالح الفلزائين، ورضخ العثمانيون لطلب أشرف أفغان بإبرام اتفاقية معه.

لَكِنَّ أشرف - وبموجب هذه الاتفاقية، وسخاوة منقطعة النظير - قام بمنع العثمانيين أراضي واسعة من إيران، وأبقى لنفسه ما قام باحتلاله أثناء الحرب. ذلك كله جرى في السنوات التي أعقبت سقوط إصفهان بين الأعوام ١١٢٤ و ١١٤٢هـ.

والآن، توزعت إيران بين قوى ثلاثة، وانتهت الدولة الصفوية حسب الظاهر، لكن يا ثرى هل سُيَّكتب لإيران الاستمرار على هذه الحال؟

حكمت الثقافة الشيعية سائر المناطق الإيرانية على مدى مائتين وأربعين عاماً، كما أنَّ الثقافة السياسية التي تمنع بها الشعب كانت جديرة بأنْ تضع إيران في موضع حصين، لا يمكن معه التداعي أو الانهيار إذا ما تعرضت الدولة لمثل هذه الأزمات، مضافاً لذلك فإنَّ امتداد الرقعة الجغرافية، كالمسافة الطويلة بين إصفهان وسمرقة، جعلت الدولة الجديدة تخفق في السيطرة على سائر مناطق هذه الرقعة الممتدة.

وقد دفع هذا الإخفاق بالقوى المبعثرة - هنا وهناك - إلى لم فلولها، وتوحد صفوفها؛ ليبدأ - بذلك - عهد جديد، استعادت فيه إيران عافيتها، وأقبلت على التصدِّي ومواجهة الأزمات التي أحدثت بها.

ظهور نادر قلي

مع ظهور نادر^(٤) على المسرح السياسي، بدأت الأمور في إيران تسير بشكل مختلف؛ فحتى هذه الفترة، كان طهماسب الثاني يسعى لكسب حماسة الدولتين: الروسية والعثمانية، من خلال تقديم التنازلات وبذل الرشاوى، لكنَّه لم يحقق نتيجة من وراء ذلك، حصل هذا بينما خرجم خراسان عن نطاق سيطرته، وتركَّزت مسامعه أشرف آفغان على اجتثاث بقايا الدولة الصفوية.

في الوقت ذاته، تمكَّن طهماسب من كسب نادر قلي الذي ذاع صيته مؤخراً في مدينة قوجان.

بدأ نادر هذا زحفه باتجاه مشهد وهرات، فتمكن من السيطرة عليها وإخراجها من تحت نفوذ (ملك محمود السيسستاني)، ثمَّ انتقل - بعد ذلك - إلى مواجهة قوات أشرف؛ فالتقى الجمعان في منطقة (مهماندوست) التابعة لـ (دامغان)، وتمكن نادر من الانتصار على الفرزائين والحق المزيمة بهم.

استمرَّت المعارك بين نادر والفرزائين؛ فوُقعت إحداها في (سورده خور) التابعة لطهران، والثانية في (مورجه خورت) التابعة لإصفهان، وقد أدت هذه الأخيرة إلى هروب أشرف آفغان من إصفهان باتجاه منطقة فارس.

وفي عام ١٤٤٢هـ دخل نادر مدينة اصفهان، وفي جمادى الثانى من العام نفسه تمكّن من القضاء على بقايا الغلزائين في فارس، وبمقتل أشرف ألغان انتهت الحركة الأفغانية.

عقب هذه الأحداث، عزم نادر على استعادة الأراضي التي مُنحت للروس والعثمانيين؛ فبدأ بشن حروب عديدة على الدولتين، استمرت حتى عام ١٤٤٨هـ، تمكّن خلالها من هزم جيوشهما، وإبرام اتفاقيات ثنائية لجسم الأمور وترسيم الحدود.

كانت إحدى إنجازات نادر المهمة في عام ١٤٤٥هـ عزله طهماسب الثاني، بحجة خسارته أمام الدولة العثمانية وتقديمه تنازلات لها، من خلال اتفاقيات مهينة، وأقرّ مكانه شاه عباس الثالث، الذي لم يكن قد بلغ الحلم حتى ذلك الحين.

بعد ثلاثة سنوات من هذه الأحداث، وبعد انتصاراته المتلاحقة.. قرر نادر الامساك بزمام السلطة؛ ففي التاسع من شهر رمضان عام ١٤٤٨هـ قدر إلى صحراء (مغان) وأعد العدة لعزل الصفوين، وفي ٢٤ شوال من العام نفسه احتفل بمراسم تتويجه ملكاً على إيران.

عام ١٥١هـ قرر نادر الهجوم على محمد شاه الغورGANI، حاكم مدينة دلهي، وفلاً تمكّن في ذي الحجة من العام نفسه من احتلال المدينة والسيطرة عليها. وقد أدت هذه الحادثة إلى تكوين نظرة سلبية في الرأي العام الإسلامي الذي يقطن تلك الديار، وباتت بقعة سوداء في صفحة العلاقات الإيرانية - الهندية.

قبل ذلك، أي في عام ١٤٤٨هـ، عقد نادر اتفاقيات عدّة مع الدولة العثمانية، وسعى لتطبيع العلاقات؛ بتكرис موضوعة المناسبات الدينية المشتركة بين البلدين، وقد أبدى الطرف العثماني تعاوناً ومرنة أثناء عقد هذه الاتفاقيات.

لكن الحال لم تبق على هذه الصورة؛ فقد عادت المعارك بين نادر والشمانيين، بدءاً بالعام ١٤٥٦هـ وحتى ١٤٥٨هـ، حقق فيها نادر انتصارات، حافظ فيها على مستوى قدرته.

وقد تراجع نادر عن بعض شروطه التي ألزم بها الدولة العثمانية، والتمثلة باعترافها بالمذهب الجعفري ضمن المذاهب الرسمية للدولة، لكنه أصر على إلحاق العراق أو آذربيجان بالأراضي الإيرانية، وقد استمرت هذه المواثيق والمعاهد فاعلةً حتى عام ١١٦٠هـ.

وفي هذه الفترة، تعرض نادر لنوع من الأزمات النفسية، قام على إثراها بتصفيه معظم رجالات الحاشية والمرافقين له، لكنه لم يمكث طويلاً بعد ذلك، فقد تمكّن بعض أعوانه من الانقلاب عليه وتصفيته جسدياً، لتعود - إثر مقتله - الاضطرابات مرة أخرى تعصف بالمدن الإيرانية.

أطروحة نادر شاه لتوحيد المذهبـين، الشيعي والسنـي —

مع غضّ النظر عن سلوكيات نادر، وصحة أو سقم الآراء التي كان قد طرحتها في مسألة توحيد المذهب، وكذلك مع صرف النظر عن النوايا التي كان يبيتها وراء طرحه هذا، لكن لا بد من الاعتراف بأنَّ أطروحته في التوفيق بين المذهبـين: السنـي والشيعي، كانت من أحدث الأطروحـات وأبرزـها من حيث الشفافية والصراحة؛ رغم أنها جاءت على حساب المذهب الشيعي.

والجدير بالذكر في هذا المجال، أنَّ نادر لم يكن يريد من أطروحته في التوحيد، التوحيد السياسي أو الاجتماعي بين الطائفتين، وبعبارة أخرى: لم يكن يسعى من وراء التوحيد بين الطائفتين الحصول على مكاسب سياسية، إنما كان في صدد وحدة تضمن للمذهبـين تحولات جذرية في طبيعة المواقف، وبالاخص موقف المذهب الشيعي.

ولا يخفى أنَّ التغيير في الموقف باتجاه الوحدة السياسية سيستتبع تحولات في أصل المذهب، كما ينعكس على طبيعة النفوس في كيفية تعاطيها مع الآخر. لقد كان نادر معتقداً بأنَّ على الطائفتين إجراء تعديلات على المحتوى العقائدي لهما، في الوقت نفسه، لم يكن ينفي وجود بعض الميول الطائفية وبقائها.

ومن الترقة التاريخية الموجودة بين إيدينا، بالإمكان ملاحظة الوثائق التي تحمل عناصر التغيير التي كان على المذهب الشيعي القيام بها، وهي على أنحاء متعددة.

أولاً: على الشيعة الابتعاد عن كل لفظ يشكل إهانة لساحة الخلفاء الراشدين، بل يلزمهم التوفيق والإجلال فيما لو أتوا على ذكرهم.

ثانياً: يلزم على الطائفة الشيعية السير على نهج الطائفة السنوية في هذا الأمر، وفقاً لمعاهدة صحراء مغان عام ١٤٤٨ هـ^(٥)، والتي تلزم الناس «الابتعاد عن العتقدات الفاسدة والأقوال الكاسدة، والتي شاعت بين الإيرانيين بظهور الشاه إسماعيل»، كما يجب «التبرئ من رفض الإقرار بالخلفاء الراشدين».

وفي رأي نادر «إن سائر البدع والانحرافات والخلافات كانت نتيجة لممارسات الشاه إسماعيل الطائفية، وإن فمنذ الصدر الأول للإسلام حتى ظهوره، كان الناس يدينون بدين واحد وطريقة واحدة ويسيرون وفق مناهج وأصول ثابتة وموحدة».

وعلى سؤال وجّه له، مفاده: هل للاختلاف بين المسلمين جذور علمية أم لا؟ أجاب نادر قائلاً: «على مر العصور وتصاريف الأعوام والشهور، حصل الاختلاف بين العلماء في بعض الفروع من قبيل الصوم والصلوة والحج وغيرها».

وبهذه الإجابة حصر نادر الاختلافات في الأمور الفقهية، تاركاً الإشارة إلى الشعائر التي يؤدّبها الشيعة، والتي تجسد موقفهم إزاء خلافة الخلفاء الأوائل، إضافةً لذلك، أصدر نادر حكماً مناهضاً للمآتم التي تقام على الإمام الحسين عليه السلام في نفس صحراء مغان، يقضي بمنع إقامة العزاء على سيد الشهداء المدفون بأرض كربلاء أبي عبد الله الحسين عليه السلام^(٦).

ما الذي سوف يبقى للتبيّن بهذه القرارات يا ثرى؟ سيما وأنَّ نادر قد حدد التشيع وحصره ضمن الدائرة الفقهية، وجعله مذهبًا فقهياً مستقلاً تحت اسم المذهب الجعفري؛ فمن وجهة نظره، على المسلمين أن يتلقوا في سائر الأصول الإسلامية، واحتلوا في المجال الفقهي فقط؛ ومن هذا المنطلق لا يمتاز الإيرانيون عن سواهم إلا في المجال الفقهي؛ حيث يتبعون المذهب الجعفري في ذلك.

وقد اشترط نادر - عند استلامه للسلطة، التي وافق عليها بعد ضفوط مارسها عليه كبار القبائل، وقد جاءت هذه الضفوط ضمن سيناريو أعدّ له من قبل، اشتهرت قائلًا: «على هذه الأمة^(٧) التي خالفت مذهب أسلامنا الكرام المجلين نواب الـ١٠٠٠٠٠، نبذ طریقتهم والتمسك بمذهب أهل السنة والجماعة، وفيما يتعلق بجناب الإمام جعفر بن محمد الباقر عليه السلام، فبما أنه يُعد من ذرية النبي الأكرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ومدحه سائر الأمم، وبما أنَّ الإيرانيين وافقون على نهجه ومسلكه، فسيكون على رأس مذهبهم، يتبعوه في تعيين الأحكام الفرعية».

ومنذ هذه اللحظة بات التشيع مذهبًا فقهياً - فحسب - على غرار المذاهب السنوية الأربع، يحمل اسم المذهب الجعفري^(٨).

لقد كان استقبال أهل السنة للفقه الجعفري أسهل بكثير من استقبال الشيعة للمرونة الشديدة التي تعامل بها نادر مع المذهب الشيعي، ولذلك فقد تم رفض عروضه من جانب الشيعة^(٩).

ولم يكن الشرط الذي وضعه نادر عند قبوله السلطة مقتصرًا على قبوله لها، إنما جعله - أيضًا - شرطًا أساسياً في صلحه مع الدولة العثمانية.

من ناحية أخرى، تعهد نادر - مقابل أطروحته الإصلاحية للمذهب الشيعي - تعهدًا ضملياً، بل على الأحرى بصرامة تامة، أن يفرض هذه الإصلاحات على العثمانيين أيضًا؛ إلا إن العثمانيين رفضوا المبادرة التي تقدم بها، مما دعاه لشنَّ الحرب عليهم، واحتلال العراق، وخلال هذا الاحتلال استطاع نادر تشكيل مؤتمر يجمع علماء إيران والعراق وسائر المناطق الإسلامية الأخرى في مدينة النجف، ليلزمهم بإعداد وتنظيم وثيقة من شأنها توحيد المذاهب الإسلامية، ومن ثم الإمضاء عليها، وهو ما عُرف فيما بعد بـ«وثيقة النجف»، المؤرخة ٢١ - ٢٤ رمضان ١١٥٦هـ^(١٠).

اشتملت المادة الأولى للوثيقة على الفقرة التالية: «بما أنَّ أهل إيران عدلوا عن العقائد السالفة، ونكلا عن الرفض والسبّ، وقبلوا المذهب الجعفري الذي هو من المذاهب الحقة، فالمأمول من القضاة والعلماء والأئمدة الكرام الإذعان بذلك وجعله خامس المذاهب».

وجاء في المادة الثانية ما يلي: «إن الأركان الأربع من الكعبة المعظمة في المسجد الحرام، التي تتعلق بالذاهب الأربعة، فالمذهب الجعفري يشاركونهم في الركن الشافعي، وبعد فراغ الإمام الراتب فيه من الصلاة، يصلون - أتباع المذهب الجعفري - بِيَامِهِمْ عَلَى طَرِيقَةِ الْجَعْفُرِيَّةِ»^(١١).

وبموجب هذه المادة، يتم في كل سنة تعيين أمير للحاج الإيراني من قبل الحكومة الإيرانية على نحو الاستقلال، ومن حيث المرتبة فإن «مرتبة أمير الحاج الإيراني في الدولة العلوية العثمانية تأتي بعد أمير الحاج المصري والشامي»^(١٢).

وقد كان نادر نصَّ على ذلك كله في معايدة صحراء مغان.

وقد كتب لفيفٌ من علماء النجف وكريلاء في ذيل الوثيقة / المحضر تأييداً لما جاء فيها، وبعد تدوين مقدمة أنت على مجمل ما جاء فيها، جاء ما نصَّه: «إن عقيدة الدعاة الإسلامية تكون على النهج المسطور أدناه: نفرَ الخلفاء الراشدين - رضوان الله عليه أجمعين - على الترتيب، ونعتقد بأنَّ سيد المرسلين هو الخليفة (على التحقيق)، ولا شك لنا ولا شبهة في ذلك، ونعتبر من الرفض والتبرئ، ونتمسك بمنهج الإمام الصادق عليه السلام، ونتبَّتْ عقیدته الراسخة: انطلاقاً من قبول المذهب الجعفري من قبيل قدوة العلماء والأعلام: شيخ الإسلام، وأفتديبة الدولة العلوية العثمانية العظام»^(١٣).

وقد نُقل عن الميرزا مهدي خان موقف من هذه الوثيقة جاء فيه: «لقد حضر ركبَه الأقدس علماء كُلَّ من إيران وبلخ وبخارا والأفغان وجميع من في بلاد توران، ولقد كرسَ حضرته جهده الجميد للعمل على وحدة المذاهب الإسلامية ونزع الخلافات القائمة بين أمة سيد الأنام، وقد شمل الحضور في الأستانة العلوية والعتبة البهية الفروية، علماء المشهدرين الشريفين، وعلماء الحلة وأطراف بغداد ونواحيها، وعقدوا ومجلسَا تبادلوا فيه الآراء وتداوِلوا في الحديث، نبدأ لأسباب الفرق وقلعاً لجذور الاختلاف»، ناقلاً نصَّ الوثيقة عقب ذكره هذا الكلام^(١٤).

وفيمَا يتعلَّق بكيفية حصول نادر على إقرار علماء كُلَّ من إيران والنَّجف وكريلاه، فلا خلاف في استخدامه القوة في ذلك، لكن ما لا يمكن تجاوزه هو وجود أفراد نذروا أنفسهم للقيام بهمة تلقينه تلك البنود والأعراف.

لقد كان نادر يكتب مطالبه إلى العثمانيين باستمرار، وكان يطلب منهم إرسال شخص يقوم بدور المشرف والمراقب لإنجازات نادر الرامية إلى الحد من مظاهر الاختلاف الطائفي، وكان يتوقع - في المقابل - أن تستغل الدولة العثمانية، الحفاظ على الموقف الإيراني الجديد، فيشكل لها ذلك دافعاً للاستجابة لمطالبه ومقتراحاته؛ فقد كتب في رسالة وجهها إلى شيخ الإسلام العثماني، السيد مصطفى أفندي، (١٤٨١هـ) ما نصه: «وبقصد هذا الأمر العظيم الذي كرس له خالص جهده وأثار اهتمام نواب الهمایون، لابد لأهل الحل والعقد والخيرين القائمين على هذه الدولة العليّة من العمل على جعل هذا المسلك محمود وهذه الطريقة الأنبلية الجعفرية، خامس المذاهب الأربع، ويرجون له، بمباركة زعماء أهل الإسلام، نصيباً من المسجد الحرام ويشر��وه - المذهب الجعفرى - في ركن من أركان بيت الله الحرام، ويقررون بأن يكون في كل عام أحد أمراء إيران أمير الحاج لذلك العام؛ ليتمكن الحاج الإيراني من التشرف بطواف البيت الحرام وزيارة مرقد خير الأنام - عليه الصلاة والسلام - والخلفاء الراشدين - رض». (١٥)

ولأجل فتح باب الحوار الديني وإثبات صدق نوایاه، قام نادر بإرسال شيخ الإسلام الأول في بلاده الملا علي أكبر الخراساني، الملقب بعلامة العلماء وأفضل الفضلاء، ومدرس خراسان، وأمام المفتقر للألطاف الدائمة والحكمة الدينية، إلى عاصمة الدولة العثمانية لمتابعة هذا الموضوع.

لكن - وعلى مدى أعوام ثمانى من المراسلات والمكاتبات - أي من عام ١٤٨١هـ، لم تبد الدولة العثمانية أي مرونة أو استجابة لمطالب الدولة الأفشارية؛ وإنّ هذا الإهمال المتواتي لمطالب نادر الرامية إلى الاعتراف برسمية المذهب الشيعي من قبل الدولة العثمانية، عادت بوادر الحرب تظهر في سماء الدولتين مرة أخرى، وعلى مدى سنتين متتاليتين (من سنة ١٤٥٦ وحتى ١٤٥٨هـ)، دقت طبول الحرب بين الجيшиين لمرات عديدة.

وبعد أن استولى اليأس على نادر من الاستجابة لمطالبه فرّ عدم الاكتتراث لها

بعد الآن، وبعث بكتاب إلى السلطان محمد العثماني سنة ١١٥٩هـ، أي قبيل عام واحد من وفاته، جاء فيه: «سلفَ أن كلفنا الدولة العلية (القانية) بأمر تخصيص أحد الأركان بمذهب الإمام جعفر الصادق - عليه السلام ..، ومع انتفاء المحذور العقلي لهذا الأمر إلا أنَّ العلماء الأعلام وأعيان هذه الدولة المخلدة تمسّكوا بأعذار عدَّة، وأعرضوا عن القيام به، وبعد حدوث قضية القائد (سر عسکر) محمد باشا، وخلو خاطرنا سوى من إلقاء المحبة والتأليف بين الملة، لكنَّ بعدما سالت كلَّ هذه الدماء رأينا في الإصرار على مطالبنا زيادةً في القتل والدماء، فقررنا، من باب حسن النية والتورُّع، الغضُّ عن المبالغة فيها والنکول عن التكاليف التي أوعزناها، ورأينا تركها أولى، ولبيِّدِي الحجاج الإيرانيون صلاتهم على أحد المسالك الأربعية في أي مكان أو مقام اتفق، فالمهم - وله الحمد - أنَّ وحدة المذاهب والملة قائمة على حالها، والألفة والمحبة تامة، ظاهراً وباطناً» (١٦).

لكنَّها في الحقيقة لم تكن - مع الأسف - سوى وحدة من طرفٍ واحد فحسب.

دَوْافِعُ نَادِر ورَاءُ طَرْحِ مَشْرُوعِ الْوَحْدَةِ

لم تكن لنادر أي خلفيات سنوية ولم يسبق له عهد بالتسنن، ليس هذا فحسب وإنما هناك قرائن كثيرة تشير إلى أنه وحتى عام ١١٤٨هـ كان متمسكاً بالتشيع مؤمناً به إيماناً تاماً: ففي هذه الفترة، أي الأعوام التي سبقت عام ١١٤٨هـ، علاوةً على قيامه بحملة إعمار شاملة للعتبات المقدسة، قام نادر بضرب سكة باسم الإمام الرضا عليه السلام (١٧).

وقد ذكر محمد كاظم المروي في كتابه (عالم آرای نادری) أسفار نادر إلى كربلاء والنجف، وإلى أي مدى كان سعيه في إعمار مشهد الإمام الحسين عليه السلام، وقد مكث - نادر - ليلتين في مرقد الإمام خاضعاً أشدَّ الخضوع إخلاصاً له واعتقاداً به، بعد ذلك قصد نادر مدينة النجف «وفي قلبه ينوي، إذا ما وفق الله الجيش

وسدده بالغلبة فقد نذرت تلبيس القبة التي تعلو مقام الإمام الهمام بالذهب؛ لتكون منيرة كالشمس والقمر»، وكانت الأموال التي أنفقها نادر في عمارة المرقد العلوى قد بلغت حداً هائلاً حتى ضرب المثل بها فقيل: (تبذير نادر في النجف) (١٨).

وكانت العبارة الذي نقش بها خاتمه والمذكورة في نهاية وصيته (الوقفنامه) المدونة عام ١١٤٥هـ هي: «لا فتن إلا على، لا سيف إلا ذو الفقار، بلطف الله نادر في عصرى، وعبد للثمانية وللأربعة» (١٩).

وعلى الرغم من وجود قرائن تثبت لنادر روح التسامح المذهبى قبل عهده بالسلطة، إلا أنه يجب الإقرار بأنّ أطروحة الوحدة الإسلامية أو (وحدة المذاهب الإسلامية) على حد قوله، تزامنت مع طرح موضوع السلطة بصورة رسمية.

وقد كان القضاء على البدع والعودة إلى مرام الآباء والأجداد الإيرانيين، أي التمسك بخلفاء السلف، من أبرز المسائل وأهمّها من وجهة نظر نادر وحاشيته، هذا بحسب الظاهر، أما خلف الستائر السياسية فهل كانت تحكم غايات أخرى أم لا؟

هذا ما يلزمنا التطرق له والتعرف إليه.

إن دوافع نادر من طرحه مشروع الوحدة يمكن دراستها ضمن المحاور التالية:

أ- القضاء على الاختلافات المذهبية والآثار التخريبية الناجمة عنها

إن الذي دفع نادر للقيام بهذا المشروع - في الدرجة الأولى - وما صرّح به شخصياً خلال البيانات والكتب التي أصدرها، هو القضاء على النفرة والخصومة القائمة بين الدولة العثمانية والإيرانية.

فمن وجہه نظره تزامن ظهور هذه الخصومات مع صعود نجم الدولة الصفوية، وعزّها أولاً، ما يطرحه الشيعة من الشعائر في الماتم وأيام العزاء وثانياً، التفتر والتبرّي من المخالفين لأهل البيت وغاصبي الإمامة منهم، الأمر الذي وسّع الهوة بين الإيرانيين والأترارك، وقد أدت هذه الخصومة إلى حروب لا طائل لها وخسائر فادحة وجمة.

لقد كان نادر يرى أن السبيل للقضاء على الاختلاف يكمن في إعادة الاتجاه

المذهب في إيران على ما كان عليه قبل العهد الصفوي، وكان يروم إلى أمر قد بدا هاماً بالنسبة إليه، وهو موضوع تكفير السنة للشيعة، والذي أدى إلى إزهاق كثير من الغنوس من الجانبين، وقد أشرنا سابقاً إلى التبرير الذي عبأ بواسطته الأفغان الفرزائين أفرادهم لاحتلال إصفهان، وهو الفتوى التي حصلوا عليها من علماء مكة، وضمت سبعين مورداً عقدياً يتمسّك به الشيعة، يكفي كلَّ واحد منها - بصورة مستقلة - لإثبات كفرهم (٢٠).

وقد أورد نادر في معاهدة صحراء مغان، وكذلك في وثيقة النجف، مجموع الخسائر الناجمة عن النزاع القائم بين الإيرانيين والثمانيين منذ بداية العهد الصفوي، قائلاً: «بعد شيع هذه الفكرة وانتشارها، قام أهل السنة والجماعة بتبيّن الروح العدوانية ونبذ الصلح والصفاء، وأباحوا القتل والنهب والأسر في هذه الفرقـة - الجعفرية - وقد أدى هذا الأمر إلى تقسيـي الفوضى والتصاصـم، وإيقـاد نار الفتـنة بين المسلمين» (٢١).

وقد أشارت الوثائق المتوفرة من ذلك العهد بصورة متكررة إلى بـث الفتـنة وتـكـريـس الضـفـينة فيـ بدـاـيـة العـهـد الصـفـويـ، فيما حـمـلتـ النـدـمـ وـالـأـسـفـ عـمـاـ قـامـ بـهـ الشـاهـ إـسـمـاعـيلـ منـ زـرـ النـفـاقـ وـإـجـادـ النـزـاعـ بـيـنـ الـمـسـلـمـينـ وـأـمـةـ سـيـدـ الـمـرـسـلـينـ (٢٢).

جاء في وثيقة النجف أنَّ الشاه إسماعيل «أوجـدـ بـغـضاـ عـظـيمـاـ بـيـنـ أـبـنـاءـ الـمـسـلـمـينـ، وـنـشـرـ رـاـيـةـ النـفـاقـ وـالـخـلـافـ، بـحـيـثـ بـاتـ الـكـفـارـ آـمـنـيـنـ مـطـمـتـيـنـ فـيـ أـرـجـاءـ الـبـلـادـ، فـيـماـ فـرـوـجـ الـمـسـلـمـينـ وـدـمـاؤـهـمـ عـرـضـةـ لـلـهـدـيدـ وـالـاغـصـابـ».

وربـماـ كـانـتـ الـوـثـيقـةـ تـرـيدـ بـالـكـفـارـ، الإـهـرـنجـيـنـ الـذـيـ لـعـبـواـ دـورـاـ هـامـاـ فـيـ دـفـعـ إـيرـانـ تـجـاهـ الـحـرـبـ مـعـ الدـوـلـةـ الـعـمـانـيـةـ، وـجـدـيـرـ بـالـذـكـرـ أـنـ الـعـدـاوـةـ الـتـيـ كـانـتـ قـائـمـةـ بـيـنـ هـاتـيـنـ الـدـوـلـيـنـ بـلـفـتـ مـنـ الشـدـةـ، حـتـىـ لـمـ تـدـ بـحـاجـةـ إـلـىـ مـنـ يـدـفعـهاـ أوـ يـكـرـسـ جـهـدـهـ لـلـزـيـادـةـ مـنـ حـدـتـهاـ وـأـوـارـهاـ.

وـقـدـ كـانـ نـادـرـ مـدـرـكاـ أـنـ الـقـضـاءـ عـلـىـ هـذـهـ الـعـدـاوـةـ يـتـنـاسـبـ - طـرـديـاـ - مـعـ الـقـضـاءـ عـلـىـ الـتـرـكـةـ الـتـيـ خـلـفـهـاـ الشـاهـ إـسـمـاعـيلـ الصـفـويـ، فـيـ أـحـدـ الـأـوـامـرـ الـتـيـ

أصدرها ذكر ما يلي: «إنَّ الخاقان المغفور له^(٢٣)، حرصاً منه على دولته، ترك العمل بذلك المذهب، ونشر المذهب الشيعي وجعله مسلكاً يُتبع، وكرس السب والرفض، اللذين يمثلان عملاً رخيصاً وأمراً داعياً للفساد، وجعلهما مجرى ألسنة العامة من الناس، وأوقد نار الشرور؛ فعرض الدولة إلى الإباحة والفساد، ومادام هذا الأمر السيء متقدشاً؛ فلا يمكن القضاء على الفاسد التي انتشرت بين أهل الإسلام»^(٢٤).

يقول السويدي، الذي أرسل من قبل أحمد باشا - حاكماً ببغداد - إلى النجف؛ لخوض الجدال المذهببي عام ١١٥٦هـ تلبيةً لدعوة نادر: «عندما التقى نادر رحباً بي وسألني عن صحة أحمد باشا، ثم قال لي: هل تعلم ما السبب الذي دعاني إلى استدعائك لحضور المؤتمر - مؤتمر النجف؟ لأنَّ في مملكتي فرقتين - تركستان وأفغان - يقولون للإيرانيين أنتم كفار، فالكفر قبيح، ولا يليق أن يكون في مملكتي قوم يكفر بعضهم بعضاً، فالآن أنت وكيل من قبلي ترفع جميع المكفرات»^(٢٥).

بــ العمل على حفظ الأمن الإيراني

إلى هذه الفترة، كان الطابع المذهببي هو المخيّم على مسرح الأحداث، لكن من جهة ثانية كانت لنادر دوافع سياسية كثيرة تختفي خلف ستائر الأحداث؛ فمن وجهة نظره أفقد النزاع الطائفي إيران استقلالها، وفي هذه الحالة - بحسب رأيه - يتحمّل عليه إيجاد سبيل ل توفير الاستقرار والثبات للدولة الإيرانية، بوصفه منقذاً لها^(٢٦)، ذلك أنَّ البلد إذا كان مهدداً من أكثر من جانب، وخصوصاً إذا كان التهديد من النوع الطائفي، يفقد استقراره بالضرورة.

إذن، للقضاء على الدوافع التي تدفع باتجاه الحرب ضدَّ إيران، سواء من الشرق أو الغرب، لابدَّ من معالجة هذه الدوافع والإجهاز عليها، ولا يتم ذلك إلا من خلال إيجاد نوع من التقارب المذهببي بين سكان المناطق التي تهدَّد الكيان الإيراني.

جـ- كسب الرأي العام المحلي لبلدان الشرق الإسلامي

تعبر الشرعية في الحركة لدى نادر ذات أهمية بالغة، فقد كانت طموحاته ترمي إلى السيطرة علىسائر أرجاء الشرق الإسلامي، بدءاً بالهند، تليها أفغانستان وتركستان.. لتبلغ حتى الحدود الشرقية للدولة العثمانية، ومن الطبيعي أن يغدو تسيير بلاد بهذا الحجم - مع تقسيم النزاع الطائفي بين أقاليمها - أمراً شبه مستحيل.

كان نادر يعتقد أن إرساء الأمن ينحصر في القضاء على التوتر الطائفي، فقد كان عازماً على إدخال السنة في قوى الجيش مع الشيعة؛ وذلك فترة احتلاله منطقة هرات، باستخدام مجموعة من الأفغان (الأبدالي) في هجومه على بغداد، وقد أخلص هؤلاء لنادر بشكل كبير، لكن ما حصل كان قيام مجموعة من (الغزلباش) بإهانة مقام أبي حنيفة النعمان انتطلاقاً من عادة قديمة توارثوها، الأمر الذي أثار حفيظة الأفغان الأبداليين مما حدى بهم إلى الإصرار على نادر أن يتخذ موقفاً بحيث «لا يتعرض أحد إلى المرقد الظاهر لزعيم أهل السنة، مما يجعلنا في حرج وحزن وهوان أمم التاريخ»، وبذلك أصدر نادر أوامره بفرش المقام بالسجاد ونصب الفناديل «بحيث يصبح المرقد الشريف للإمام الأعظم أكثر جمالاً وروعة مما كان عليه بألف مرة»^(٢٧).

قال نادر ذات مرّة (السويدي) عليك أن تدعوني «سلطان إيران وسلطان تركستان، وسلطان الهند وسلطان الأفغان»^(٢٨)، وكيف يمكن، يا ثرى، تحقيق مثل هذه السلطة بالاعتماد على التشيع بمفرده؟

يمكن أن يقال: إن الصفوين تمكنا من الإمساك بالسلطة اعتماداً على التشيع فحسب، لكن يرد ذلك: أولاً: إن طموحات نادر كانت أبعد وأوسع بكثير، وثانياً: كان نادر يسعى لاجتياز نقاط الضعف التي وقع فيها الصفويون، والتي من جملتها سقوط عاصمتها بواسطة هجوم قد يقوم به السنة.

دـ- تعزيز الرأي العام الخارجي لصالح الدولة الأفشارية

كانت العقبة السياسية بالنسبة لنادر تمثل في طرح نفسه لدول الجوار بوصفه

شاه إيران ومؤسس السلسلة الجديدة، وتكمـن العقبـة في سرعة قبول الدول بهذا الأمر، ولذلك كان عليه التمـظـهر بمظـهر أهـل السـنة، والـحـفـاظ على المـذـهـبـيـ، فقط، لـتعـزيـزـ مـكـانـتـهـ محلـيـاـ.

لقد اعتمد نادر - في بلورة وجهـهـ نـظـهـرـهـ هـذـهـ - عـلـىـ التجـارـبـ التي سـبـقـهـ إـلـيـهاـ الشـاهـ إـسـمـاعـيلـ، لـكـنـ منـ زـاوـيـةـ مـخـالـفـةـ طـبـعـاـ، إـذـ كـانـ هـذـاـ الـأـخـيـرـ. وبـحـسـبـ رـأـيـ نـادـرـ - غـيرـ تـارـكـ التـسـنـنـ أوـ مـتـمـسـكـ بـالـتـشـيـعـ إـيمـانـاـ مـنـهـ بـذـلـكـ، إـنـماـ الـذـيـ دـعـاهـ لـذـلـكـ إـصـلاحـ شـرـؤـونـ دـوـلـتـهـ.

وـالـآنـ، فـقـدـ توـصـلـ نـادـرـ إـلـىـ قـاعـدـةـ مـهـمـةـ، وهـيـ آهـ إذاـ ماـ أـرـادـ صـلـاحـ الدـوـلـةـ الأـهـشـارـيـةـ فـلـاـ سـبـيلـ لـهـ إـلـاـ التـوـافـقـ معـ مـيـولـ جـيـرـانـهـ وـالتـخـلـصـ مـنـ كـلـ أـمـرـ يـفـضـيـ إـلـىـ التـميـزـ وـالـنـزـاعـ.

يكـتبـ محمدـ كـاظـمـ المـروـيـ فيـ إـجـابـتـهـ عنـ السـؤـالـ المـوجـهـ إـلـيـهـ وـالـذـيـ مـفـادـهـ: ماـ الـذـيـ دـعـاهـ إـلـىـ تـعـمـيمـ مـشـرـوعـ الـوـحدـةـ بـمـجـرـدـ قـبـولـهـ السـلـطـةـ وـدـونـ فـاقـصـلـ زـمـنـيـ؟ـ «ـبـسـبـبـ تـرـدـدـ (ـإـلـجـيـانـ)ـ الرـومـ فيـ الـبـلـادـ، وـلـخـطـورـةـ أـمـرـ الدـوـلـةـ، الـذـيـ مـنـ ضـمـنـهـ جـعلـ اـثـيـنـ وـسـبـعينـ فـرـقـةـ فيـ دـائـرـةـ الـاـنـصـيـاعـ وـالـاـسـتـجـابـةـ، مـنـقـادـيـنـ لـأـوـامـرـ جـنـابـ الـظـلـالـ الـإـلـمـيـ وـنـواـهـيـهـ، خـصـوصـاـ أـنـ مـمـالـكـ الرـومـ وـتـرـكـسـتـانـ وـالـهـنـدـ وـجـلـ طـوـائـفـ إـيـرانـ جـمـيعـهـمـ مـتـمـسـكـوـنـ بـالـمـذـهـبـ السـنـنـيـ، وـمـخـلـصـوـنـ فيـ وـلـائـهـمـ لـلـخـلـفـاءـ الـثـلـاثـةـ، فـإـنـ صـلـاحـ الـحـكـمـ وـتـحـقـيقـ اـنـقـيـادـ الـفـرـقـ وـاسـتـجـابـتـهـاـ أـشـاءـ تـرـدـدـ الـ(ـإـلـجـيـانـ)ـ الـمـذـكـورـيـنـ سـلـفـاـ، يـحـتـمـ عـلـيـنـاـ إـصـدارـ أـوـامـرـ صـارـمـةـ وـشـدـيـدةـ بـهـذـاـ الـأـمـرـ إـلـىـ جـمـيعـ أـهـالـيـ إـيـرانـ وـانـحـاتـهـ، بـدـءـاـ بـحـدـودـ درـبـندـ وـحتـىـ نـهـاـيـةـ كـابـلـ وـبـيـشاـورـ وـمـرـوـشـاهـجـانـ، الـتـيـ تـقـعـ فيـ الـوـسـطـ بـيـنـ إـيـرانـ وـتـرـكـسـتـانـ»ـ، وـقـدـ ذـيـلـ هـذـاـ النـصـ بـالـفـرـارـ الـذـيـ أـصـدـرـهـ، وـالـذـيـ تـعـرـضـ لـلـاـخـلـافـاتـ الـمـذـهـبـيـةـ الـمـوـجـودـةـ فيـ إـيـرانـ.

وـوـرـدـ فيـ وـثـيقـةـ ثـانـيـةـ، أـنـ هـدـفـ نـادـرـ مـنـ وـرـاءـ مـشـرـوعـ الـإـصـلاحـ الطـائـئـيـ هوـ التـمـكـنـ مـنـ كـسـبـ الـتـرـكـ، وـجـعـلـهـمـ يـقـرـؤـنـ لـهـ بـالـمـلـكـ، وـيـقـيمـوـنـ الـصـلـحـ مـعـهـ (ـ٢ـ٩ـ)ـ؛ـ وـمـنـ الـطـبـيـعـيـ إـذـ مـاـ شـاهـدـ الـمـسـلـمـوـنـ فيـ دـوـلـ الـجـوـارـ، إـصـرـارـ الـمـلـكـ الـجـدـيدـ عـلـىـ التـمـسـكـ بـالـتـسـنـنـ، فـسـيـشـقـوـنـ عـصـىـ الـطـاعـةـ فـيـمـاـ لـوـأـرـادـ دـوـلـتـهـ الـقـيـامـ بـشـنـ حـربـ عـلـىـ نـادـرـ.

ينقل أحد الكتاب: «يروي المعاصرون لتلك الأحداث أنَّ الأوامر المتالية التي أصدرها نادر شاه، والتي تلزم سائر أتباعه بالرجوع عن التشيع، أربعت الحكومة العثمانية، ذلك أنَّ العثمانيين قد اتخذوا العبرة مما قام به أشرف أفنان من الحيل الدبلوماسية معهم»^(٣٠)، ولقد أشرنا سابقاً إلى الحيلة التي افتعلها أشرف، وقام بهزم الجيش العثماني مستقلاً ذريعة تستنه، وربما كان نادر يرجو - بهذه الأعمال - تحقيق مكاسب ومطالب من الدولة العثمانية من خلال إيجاد الاختلاف والتاحرر بين زعمائها.

هل تعددت - يا ثرى - طموحات نادر تركستان وإيران والهند والأفغان، لتشمل القس逞طنية أيضاً؟ وهل جاء طرحوه لمشروع التقارب بين المذاهب الإسلامية في سياق هذه الخطة الموسعة ومن أجل تحقيقها؟

رغم وجود من احتمل مثل هذا الأمر^(٣١)، إلا أنَّ القرائن التي توکد ذلك ليست كافية، إذ إنَّ فكرة احتلال الدولة العثمانية بمساحتها الممتدة الشاسعة لم تكن - إلى ذلك الحين - ضمن قائمة الأفكار السليمة والعملية عند نادر.

هــ سلب الشرعية عن الصفوين وسد تمام منافذ العودة

كانت أحد أهمَّ الأهداف المبيتة لدى نادر سلب الشرعية عن الدولة الصفوية، وذلك من خلال تحجيم دور التشيع والقضاء عليه، باعتباره يمثل الأيديولوجية التي كرسها الصفويون لقيام دولتهم، بعبارة أخرى، كانت أهمَّ مشكلة تواجه نادر هي تكوين العقل العام المتمسك بالمبادئ الصفوية والتي عجز بها على مدى مائتي عام، كما كان مجرد دوام الدولة الصفوية واستمرارها يعزز، بشكل كبير، شرعيتها لدى الرأي العام^(٣٢).

ولذلك كان على نادر - الآن - أن يعمل على تشویه سمعة الدولة الصفوية؛ ليتمكن من شرعننة استخلافها دون متابع.

ولا يخفى أنَّ الأيديولوجيا التي كرستها الدولة الصفوية كانت تحولت إلى ثقافة غائرة العمق لدى الناس، بحيث كانت آثارها باديةً على السلوك الاجتماعي

بشكل ملحوظ، وكانت هذه الآثار مرتبطةً ارتباطاً وثيقاً ومتمدّلاً مع الثقافة الشيعية، بناءً على ذلك، من شأن التعرّض لها توجيهه ضرورة قوية لشرعية الدولة الصفوية لدى الرأي العام.

ومن الطريف أن نادر كان يقارن نفسه بالشاه إسماعيل، ويسعى لذمّ الأخير في كلّ أمر أو مكتوب يصدره (٣٣)، ومنشأ هذه المقارنة يكمن في اعتباره نفسه مؤسساً لسلسلة جديدة، وهو - بالطبع - يشتراك في هذا الأمر مع قرينه الشاه إسماعيل الذي بات شجاعته مضرباً للأمثال.

في الواقع كما كان نادر بحاجة لتكريس شرعية حركته لدى الرأي العام الإقليمي والدولي، كذلك لم يكن غافلاً عن سلب الشرعية عن الصفوين وإثباتها لنفسه، وتعزيز ذلك لدى الرأي العام المحلي.

وفي كتاب بعثه نادر إلى شيخ الإسلام مصطفى أفندي كتب: «ظاهر وجلّي للعيان أن ما وقع من التناحر والنزاع بين أهالي الروم وايران، لم يكن سببه إلا البدع في الدين المبين التي أوجدها وبتها الشاه إسماعيل، وأن الجميع هم أمّة نبيّ واحد وأهل كتاب واحد وقبيلة واحدة، تجمعهم الأخوة والصلة والوئام».

والآن، فقد بني الناس آمالهم على المشاريع الإصلاحية الجديدة ، فعليهم - إذا - التخلّي عن الثقافة الصفوية واتباع رائد الإصلاح الجديد - ولا أحد سوى نادر - فيسلمونه زمام الحكم، ولذلك فقد أضاف في ذيل الكتاب السابق قائلاً: «ولحفظ المشروع الخيري من التعرّض لبواحد النقص والتغيير والتبدل وصونه وحراسته عن ذلك، نتخلّى عن البيعة للسلسلة الصفوية، ونجعل قائداً نائباً (الهمایون) على عرش الملك والرئاسة، فإنه وارث السلالة التركمانية الجليلة».

وجاء في نص آخر: «... وافق الجميع على هذه المبادرة، وخوفاً منهم أن يتعرّض للفساد والبغى والعناد في حال تمسّكوا ببيعة السلسلة الصفوية، اختاروا نائب (الهمایون) ملكاً ورئيساً عليهم؛ لأنّه وارث السلالة التركمانية الجليلة».

وهذا النصان كفیلان بالكشف عن هدف نادر من وراء الإصلاحات

المذهبية، وهو سدّ جميع الطرق والمنافذ أمام عودة الصفوين، وتقديم نفسه المنفذ الأوحد لإيران.

كانت مشاريع نادر بالنسبة للمحافظين المتمسّكين بالصفوية مروقاً عن الدين، وكان أحد هؤلاء المحافظين الميرزا محمد خليل المرعششي الصفوی صاحب كتاب (مجمع التواریخ)، وبعد سرده لرواية مقتل طهماسب الثاني وعباس الثالث على يد نادر يكتب: «بعد مقتل هذين الملكين وعودته من سفر الهند، ونظرأً لكرهه بالنعمة التي أنعمها عليه بارئه، غطى السواد مزاجه وحُتّم على قلبه، بحيث أدى به للمرور عن الدين، ففي البداية - وتحت ذريعة تأليف قلوب أهل الروم وغيرها - أوقف بعض ما يمثل شعار الشيعة وطريقتهم فيسائر أرجاء البلاد، مثل إقامة الماتم على خامس آل العباء الإمام أبي عبد الله الحسين عليه السلام، شهيد صحراء كربلاه، في العاشر من المحرم، كما منع الاحتفال بأعياد غدير خم والتنيروز وغيرها، « فأرسى الخيمة على عمود واحد»، ومنع أيضاً تلاوة القرآن الكريم بصورة علنية، بل الأكثر أنه منع حتى من امتلاك القرآن»^(٣٤)

وَنَادَرُ الرغبة الحقيقة في إقامة الوحدة الدينية والطائفية —————

بغض النظر عن البعد السياسي للمسألة، لا يمكن التردد في نزعة وحدوية لدى نادر آنذاك، فهناك روايات تقيد أنّ تفكيره لم ينحصر بالوحدة الإسلامية، إنما كان يسعى لإيجاد سبيل يتمكّن من خلاله العمل على توحيدسائر الأديان التوحيدية. ويمكن مقارنة نادر - من هذه الجهة - بـ «عاهل الهند (أكبر شاه) الذي ابتكر ديناً جديداً؛ بغية توحيد الهندوس والمسلمين في ظلّ عقيدة واحدة.

بنقل عن (هان وي)، أنه كانت هناك رغبة للشاه في إيجاد مذهب جديد يجمع الإسلام والمسيحية ويكون أفضل من كليهما. وخير دليل على وجود مثل هذه الرغبة إصرار نادر على ترجمة نصوص الكتب المقدّسة؛ إذ يذكر السفير الروسي الثابت في إيران في ذلك الوقت، في تقريره الموزّع في ٢١/٥/١٧٤١م (١١٥١هـ): أنّ نادر استدعاي في اليوم الخامس والعشرين من هذا الشهر كلّاً من الأسقف الأرمني والكاثوليكي نصوص معاصرة. السنة الأولى - العدد الرابع - ذريـف ٢٠٠٥م

والملأ والحاخام، وطلب منهم القيام بترجمة إنجيل الحواريين والتلمود (٣٥)، وعندما قرعوا عليه الترجمة، قال نادر: إنَّ القادر المتعال منحنا العظمة والقدرة والشهرة، وجعل في قلباً نوراً نميز به الاختلاف بين كُلَّ هذه الأديان، ونختار من بينها ما نشاء لتنشئ مذهبًا جديداً نرضى به الله، ويكون لنا شفيعاً ناجياً؛ ذلك أنَّ الأديان باتت من الكثرة بحيث كثُر الاختلاف فيما بينها، يُلْفِي بعضها بعضاً، ويرى كُلَّ منها الأحقية لنفسه، وهذه الأديان الآن متعددة، لكنَّ الله واحد، فلا بدَّ أن تكون هي الأخرى واحدة (٣٦).

ز-غرور نادر

يمكن استعراض ما ثُقل عن تأثير غرور نادر في تغيير متطلباته، لكنَّ الذي لا يمكن هو الاطمئنان إلى ذلك والتصديق به.

فمن جملة ما ثُقل ما جاء في تقارير الهولنديين عن لسان نادر أنه قال - في شأن إقامة المأتم على الإمام الحسين (عليه السلام) : «إذا كان إيمان الناس بهذين الشخصين، اللذين ناضلا في عهد عمر، يدفعهم إلى ضرب الرؤوس وإرهاق الأبدان وغيرها من الأفعال، فإنني أخاف إذا ما مُتُّ أن يقوم الناس بالانتهار من أجلي؛ نظراً لـكُلَّ ما قمت به من أجلهم» (٣٧).

وفي تقرير آخر له (بازن)، الطبيب الخاص لنادر، يروي فيه أنَّ نادر: «كان يعلن جهاراً أنه ليس أقلَّ شأنَاً من النبي ﷺ وعلى عليه السلام ذلك أنَّ سرَّ عظمتها تكمن في كونهما مقاتلين بارعين، وإذا كان كذلك، فهو الآخر قد حقَّ من الشهرة في البراز ما يجعله قريبنا لهما» (٣٨).

إنَّ تصديق مثل هذه الروايات أمر صعب.

نادر وفشله في مشروع الوحدة

ما كان لمشاريع نادر أن تثمر دون عامل الضغط والقوة، إذ كان عليه مواجهة فترة زمنية تتجاوز المائتين والثلاثين عاماً من تكريس الثقافة الشيعية، وخصوصاً أنها

كانت من النوع الإخباري الذي يعد أكثر تزمناً وحدة. لكن مع ذلك، تمكّن نادر - بإنقاذ إيران من هجمة الفلزائيين واستعادة الأرضي التي سيطر عليها الروس والثمانين - من تعزيز موقفه بالشكل الذي دعاه إلى مقارنة نفسه بالشاه إسماعيل الصفوي، وجعله يفكّر في إيجاد تغيير مذهبي في إيران على غرار ما أوجده الشاه إسماعيل.

كان بالإمكان أن تثمر مشاريع نادر، فيما لو خلفه من هو على قدر من الكفاءة، وفيما لو كانت الدولة الأفشارية - كسابقتها الصفوية - ذات أسس قوية ومتمسكة، لكن الذي حدث أنه - وب مجرد رحيله - لم تتمكن الدولة الأفشارية من الاستمرار، وبذلك ذهبت كلّ آماله وطموحاته أدراج الرياح. إن التأريخ الإيراني يفتقد إلى أي شاهد يفيد أن أحداً - حتى من المقربين - قد تفاعل مع المشاريع التي طرحها نادر.

يدرك السويفي في كتابه بصرامة: أنه بعد انتهاء المجادلات في مؤتمر النجف ونجاح الأمر، صعد خطيب الجمعة في مسجد الكوفة واتهم الخليفة الثاني كنایة بعدم العدالة والمعرفة (٣٩).

ومع أن السويفي نفسه قد اعترف رسمياً بالمذهب الجعفري في المؤتمر - مع جميع الشروط التي أملاها - لكنه، وفي الكتاب نفسه، يعد دراسة ينتهي من خلالها إلى أن هؤلاء لا ينتمون إلى مذهب الإمام جعفر الصادق عليهما بأي وجه من الوجه؛ وهذا ما يرشدنا إلى حقيقة أن المؤتمر لم يستطع أن يؤثر أدنى تأثير في أي طرف من الأطراف المتجادلة، إضافة إلى ذلك لا يوجد أي عمل فقهي أو كلامي، تم في تلك الفترة أو ما بعدها، يشير إلى تأثير هذه المجادلات. والأغرب من ذلك كله أن الميرزا مهدي الاسترابادي، الشخصية الأقرب إلى نادر، ومدون كتبه وأوامره، ترك - إضافة إلى وثيقة النجف الأشرف - رسالتين، ذكر فيها تمسكه بالتشيّع بشكل مفرط جداً، الأولى تحت عنوان (الغديرية)، والثانية تحت عنوان (زوال شمس النبوة) يحكى فيها قصة رحيل النبي عليهما السلام (٤٠).

والجدير بالذكر أن نادر نفسه في كلمة له عام ١٤٩ هـ في إصفهان، عزا انتصاراته الأخيرة إلى «كرم وفضل الحضرة الإلهية المقدسة، وعون الأئمة الاثني عشر»^(٤١).

تبقى مشكلة أساسية واحدة في هذا السياق، وهي أن الدولة العثمانية لم تنشأ أن تبدي أي مرونة أو تنازلات؛ فقد تمكّن نادر من إيجاد تحول في جهة واحدة، وهي الجهة الإيرانية، وذلك باستخدامه القوة، وبذلك حقّ نجاحاً في مشروعه الوحدوي في الجهة الإيرانية، لكن في الجهة الثانية، حيث تقع الدولة العثمانية، لم يكن هناك أدنى تنازلات عن الموقف القديم: مما شكّل عاملًا مهمًا في إجهاض العملية الوحدوية التي كان يسعى لها نادر.

إن القراءة المنصفة للواقع تقيد أن الدولة العثمانية لم تكن تملك أي مسوغ يبرر لها هذا الإصرار، ولم يكن بإمكانها التخلص من تزمر الأقندة الإسلامية؛ ففي رسالة وجهها الميرزا مهدي خان الاسترابادي إلى الصدر الأعظم العثماني، ضمنتها اعتراضه على ذلك، مثيرةً إلى عهد النبي ﷺ وأن الاتباع إنما كان في ذلك العهد لمذهب واحد، لكن بالتاريخ «ومن أجل رفع النزاع والفساد جعلوا التقليد للمذاهب الأربعية»، وكتب في صدد عدم الاعتراف بالمذهب الجعفري الذي فيه صلاح الأمة ما نصّه: «ما الذي يدعو إلى رفض هذا الأمر الذي فيه صلاح الأئمّة وبه خير أهل الإسلام؟ بحمد الله إن الوزير ذو رأي صائب، وهو عارف بصلاح الأمور وفسادها، فهل من الإنفاق أن يتناحر أهل الإسلام فيما بينهم، ويغتتم الكفار الفرصة ليأسروا المسلمين ويتطاولوا على بلادهم ينهبونها، يبيعون الأسراء في الأسواق ويستعبدونهم في الكنائس، فإذا اقتضى رفع الفساد في السابق تعدد المذاهب إلى أربعة فما المانع في صيرورتها خمسة في عهدهنا هذا»^(٤٢).

لكن هذه الأدلة لم تكن - هي الأخرى - قادرة على التأثير في موقف الدولة العثمانية.

وقد خاطب نادر الشيخ عبد الله السويدي عند انتهاء المؤتمر قائلاً له: «إنما هذا - أي رفع السبّ عن الشیخین - أمر يسره الله تعالى ووفقني له؛ حيث كان رفع

سبّ الصحابة على يدي، مع أن آل عثمان منذ كان السلطان سليم إلى يومنا هذا،
كم جهزوا عساكر وجندوا، وصرفوا أموالاً، وأتلفوا نفوساً ليرفعوا السبّ في إيران
فما وفقوا في ذلك»^(٤٣).

وبعد انتهاء محادثات مؤتمر النجف، بعث نادر بالسيد نصر الله الحائري إلى
مكة، وقد كانت قرارات المؤتمر تجيز له قراءة الخطبة وإقامة الصلاة في الركن
الشامي، لكن بعد فترة وجيزة وصل مرسوم من استنبول، وفيه أمر بأن يُقبض على
الحائري ويسلم إلى أمير الحج الشامي كي يأخذه معه إلى الشام ويسجنه في قلعة
دمشق، وبعد أن أودع الحائري سجن القلعة طلبه السلطان فسيق إلى استنبول،
وعندما وصلها وُشي به إلى السلطان بفساد المذهب؛ فحكم عليه - بأمر من السلطان -
بالقتل^(٤٤)، وأما زمان استشهاده فقد اختلفوا في تحديده.

بعد أن يأس نادر من نجاح محاولاته، كتب في أحد أواخر كتبه إلى السلطان
محمود العثماني عام ١١٥٩هـ، ما أبدى فيه أسفه على رفض طلبه في الاعتراف
بالمذهب الجعفري والامتثال عن تخصيص ركن من أركان الكعبة للطائفة الشيعية،
مستغرباً تصرف الدولة العثمانية؛ إذ رفضت الشروط وقبلت (بسفك كلّ هذه الدماء).
لكن مع ذلك ذكر في الكتاب أنه: «بعون الله ورعايته، فإن مذهب أهل السنة
والجماعة المتمثل في الإقرار بأحقية الخلفاء الراشدين ونبذ البدع، قد انتشر في إيران
انتشاراً واسعاً ورسخ رسوحاً عميقاً، بحيث تمسك به الكثير بإخلاص تام، إلا طائفة
رغبت عنه جهلاً منها به، وقد وفقنا لإجبارها على اتباعه والتمسك به، سواء عن
رضى منها أو غير رضي»، لكن في مقابل هذا التراجع عن مطالبه، شرط نادر على
الدولة العثمانية إما العراق أو آذربیجان اللتين تدعان «في الحقيقة إرثاً لهذا المخلص»
«يتم منحها لهذا الصادق الولاء من باب الإحسان والتواصل، وبالطبع فإن النصف
 الآخر سيكون حلالاً طيباً للدولة الباهرة»^(٤٥).

لقد كان السلطان العثماني قبل هذا الكتاب قد مُني بهزيمة منكرة، فبعث
في الجواب بادياً رغبته في الصلح، وشاكرأً لنادر رفعه البدع والأعمال المنكرة،
نحو ص ٢٠٠ م

واعداً إياه أن يُعامل الحجاج الإيرانيون معاملة طيبة، تختلف عن معاملة بقية الحجاج والزوار^(٤٦).

على أي حال، رفض المطلبان الأولان من مجموع مطالب نادر الخمسة من قبل الدولة العثمانية بذرعة (المعاذير الشرعية)، وقد قبل نادر هو الآخر تلك المعاذير^(٤٧). وبعد موته عام ١١٦٠هـ لم تسنح فرصة أخرى لتحقيق مطلبه ومتابعة أمر تسليم العراق للدولة النادرة.

إن مشكلة نادر الأخرى أنه طرح مشروع الوحدة بين المسلمين دون الاستناد إلى أي خلفية علمية وثقافية؛ إنما اعتمد على تجربة سياسية سابقة، ظلّاً أن السيف قادر على تلبية ما يسعى إليه، إضافة إلى ذلك فقد كان ينطلق في جل محاولاته من الهاجم السياسي، والحال أن مجتمع إيران في تلك الحقبة لم يكن بوسعي إدراك سائر أبعاد المشاريع الجديدة، ولم يكن بإمكان حكومة نادر اتخاذ القرارات في فترة زمنية محدودة؛ مما دعاه لاستخدام منطق القوة؛ الأمر الذي خلق ردود أفعال اجتماعية أدت إلى رفض مشاريعه التقريبية.

ويُحکى أنه على الرغم من كتبه التي كان يبعثها للقائمين على الدولة العثمانية والتي تحوي مساعيه الرامية إلى التقريب بين مسلمي إيران وباقى المسلمين والتوحيد بينهم، إلا أن الأيام الأخيرة شهدت - للمرة الثانية - نزوع نادر للتشريع؛ ففي عام ١١٥٩هـ رفع أحد الوكلاء الروس تقريراً مفاده أن نادر ينوي التوأجد في مشهد أثناء عيد النوروز، وأضاف: «على ما يبدو، إن جانب الشاه لم يعد يرى أي رغبة من الجانب العثماني في اقتراحه الرامي إلى التأليف بين الفرق المحمدية، مما دعاه ليرائي في موقفه الإيجابي المذهب الشيعي في إيران»^(٤٨).

نادر شاه والمؤسسة الدينية

لا شك في أن نادر لم يكن بوسعي الاستعانت بطبقة رجال الدين في المواقف السياسية التي كان يتغذّها؛ والسبب الرئيس هو أنهم - مثل أكثر الناس - لم يكن موقفهم ايجابياً إزاء تغيير الحكم، ومن الطبيعي أن يكونوا - طيلة فترة نصوص معلّمـة - السنة الأولى - العدد الرابع - ذريـف ٢٠٠٥م

حكمه - تحت المقصلة.

السبب الآخر أن الذي المذهبى الذى كان نادر يسوقه بقوّة السيف، لم يكن أمراً يتقبله رجال الدين بهذه السرعة؛ ومما كرس موقفهم السلبي هذا، تطرف نادر في مشروعه الوحدوى.

يضاف إلى تلك الأسباب إصرار نادر على الاستحواذ على الأراضي الوقفية التي كانت تموّل الأماكن الدينية والمدارس العلمية وتشكّل دخلاً فردياً هاماً بالنسبة لرجال الدين؛ فقد كان ينوي تأمّن المجهود الحربي من خلال ضمّ تلك الموقوفات إلى خزينة الدولة^(٤٩).

ذلك كلّه، كان يدفع المؤسسة الدينية للمناهضة والثورة، وكان السيف هو الطريقة الحصرية التي استخدماها نادر لإخضاعهم؛ فعندما أبدى الملا باشي رأياً مخالفًا في صحراء مfan ولم يؤيد نادر في تغيير الحكم الصفوي، قام الأخير بخنقه في خيمته.

وقد سبق أن أشرنا إلى رسالة نادر المتضمنة مناهضة مشاريعه والتي جاء فيها: «بحيث تمسّك به الكثير بإخلاص تام، إلا طائفة رغبت عنه جهلاً منها به، وقد وفّقنا في إجبارها على الاتباع والتمسّك به، سواء عن رضى منها أو غير رضى»^(٥٠). إذن، من الطبيعي أن تكون المؤسسة الدينية في طليعة المعارضين لنادر، لكنهم عندما شاهدوا مقتل أبي الحسن ملا باشي في صحراء مfan، وعلى حد قول المروي: «لم يجرؤ أحد بعد ذلك على إبداء رأي مخالف»^(٥١)، ويقول همو: قتل نادر الكثير من شعراء العراق ورجالاته^(٥٢)؛ وسبب ذلك يعود - كما يقول مروي - إلى ميلهم للسلالة الصفوية.

لكن ومع عدم اكتئانه بالعلماء، لم يكن بإمكان نادر عزلهم عن القرارات التي كان يتخذها؛ فقد كان إقرارهم لمشاريعه أمراً ضرورياً بالنسبة إليه، وعندما لك يكن يحصل عليه كان يلجأ إلى القوة في ذلك، وقد جمع لفيقاً من العلماء وشيوخ الإسلام في المدن وأصطحبهم معه إلى صحراء مfan، وأجبرهم على قبول مطالبه، وبعد أن حصل على موافقتهم، ذكر في نصّ المعاهدة والأوامر الصادرة عنه أنّ هذا

القرار إنما تم «باستفتاء واستشارة العلماء الأخيار والفضلاء المؤمنين الذين لزموا الركب المثير وشرفوه بحضورهم»، وطبعاً لم يكن بإمكان هؤلاء إلا إمضاء تمام ما كان نادر يقرره.

ونورد هنا أسماء بعض العلماء الذين تمت تصفيتهم على يد نادر أو الذين حضروا إلى صحراء مغان، وندعنه - في الوقت عينه - بأنّ حضورهم هناك لا يعني تأييدهم لما طرحة نادر، كما لا يدلّ على إقرارهم بشرعية الدولة الأفشارية.

كان نادر قد أصدر أمراً يطلب فيه حضور مجموعة من العلماء ممثلين عن كلّ مدينة، إضافة إلى أعيان الإيرانيين ورؤساء العشائر والقبائل، إلى صحراء مغان؛ فعلى سبيل المثال كان من حضر صحراء مغان من علماء وأعيان مدينة كاشان: القاضي عبد المطلب الفقاري، والميرزا أبو القاسم شيخ الإسلام، والسيد حسين بيشنماز، وعبد الكاظم الكاشاني، والميرزا عبد القدير الكاشاني^(٥٣)، وكان على رأسهم شيخوخ إسلام المدن؛ إذ كان يلزمهم الحضور؛ بناءً على طبيعة المسؤولية الملقة على عاتقهم.

وقد ورد في ذيل وثيقة النجف أسماء بعض العلماء تحت عنوان (أسماء طلبة الركب)، ومن ضمنهم أسماء شيخوخ إسلام كلّ من مدن كرمان، ودامغان، وسبزوار، واسترباد، وشيروان، وطهران، وشيراز، ونيشابور، وقم، وكاشان، ونائين، ويزد، وجilan، وخليج، ومراغه، وإيران، وإصفهان، وسمنان، وأروميه، وشوشتار، ومشهد، وتبريز، ومازندران، وقزوين، وكرمانشاه، وكازرون، إضافة إلى قضاة كلّ من هرات، وجام، وأردبيل.

وكانت الأسماء الأخرى المذكورة هي: الميرزا محمد علي بن ملا شفيع نائب الصداررة العلية العالمية، والميرزا محمد حسين بن الميرزا عبد الكريم قاضي عسکر، والسيد محمد إمام جماعة قم، والملا نصیر المازندراني، وأغا مهدي لاريجاني، وأغا مسیح دهدشتی، وال الحاج مهدي نائب الصداررة في الأرض المقدسة، وخطيب الأرض المقدسة، والميرزا مقيم خادم الروضة الرضوية، ومحمد علي خادم الروضة الرضوية، والمير مهدي إمام الجماعة^(٥٤).

وقد كان السويدي - المبعوث من قبل أحمد باشا إلى مؤتمر النجف والمدون لما جاء في المؤتمر ومت禄ج وثيقة النجف إلى العربية - قد ذكر هو الآخر أسماء جملة من العلماء الذين حضروا المؤتمر، ومن جملتهم شيخ إسلام المدن الإيرانية (٥٥).

أما بالنسبة إلى أسماء باقي الحضور، فقد وردت في مصادر أخرى كالتالي:

١ - الميرزا أبو الحسن ملا باشي، الذي كان يتولى منصب (الملا باشي) لدى حكومة نادر، وإنهى توليه له بمقتله في مغان عندما اعترض على تغيير السلالة الصفوية، ونهض ينصح نادراً بأن يحصر جهوده في القضايا الدنيوية ويترك القضايا الدينية للمختصين بها، يقول مروي: قد نقل عنه - الملا باشي - أنه قال في سنة ١٤٤٨هـ: كل من قصد التمسك بالسلالة الصفوية، ستكون نتيجته الرحيل عن دار الدنيا، وقد نقل الجوايسس هذا القول إلى مسامع الهاشميون، فوضع الحبل في رقبته وخنقه عند الأرض المقدسة. ولم يجرؤ أحد من أعيانه ومناصريه على الاعتراض، ولم ينسوا ببنت شفة (٥٦).

٢ - الملا علي أكبر الخراساني، الذي كان يتولى منصب (الملا باشي) عند نادر، وقد حضر معه معظم لقاءاته واجتماعاته السياسية والطائفية مع الدولة العثمانية، ومع ذلك صار ضحية للجنون الذي أصاب نادر أواخر أيامه، فقتل بأمر منه عام ١٤٦٠هـ، ويبدو أن الملا علي أكبر كان تولى منصب (الملا باشي) بعد مقتل أبي الحسن الملا باشي الأسبق في مغان (٥٧)، وقد حكى عنه أنه كان قوي الحجة متين البرهان مع الخصم إذا ما خاض حواراً مذهبياً (٥٨)، وقد تعرض السويدي لوصف شخصيته في رسالته التي كتبها حول حواراته مع العلماء الشيعة (٥٩)، وأغلب الظن أنه كان الشخص الثاني الذي اهتم بطرح مشروع التقارب بين المذاهب الإسلامية بعد نادر، وفي الوقت ذاته يظهر من خلال حواراته مع السويدي (المبعوث من قبل الدولة العثمانية لخوض المحادثات المذهبية) أنه كان مؤمناً بالأسس المذهبية الشيعية إلى أبعد الحدود. (٦٠)، وقد مرّ أن نادر كان وصفه بـ (إمام المفترق للألطاف الدائمة الريانية) (٦١)، وقد أورد الجزائري سيرته بصورة إجمالية (٦٢).

- ٢ - الميرزا أبو القاسم الكاشاني، وكان - هو الآخر - أحد المقربين لنادر، وله علاقة وثيقة به، وكان معه منذ البدء كاملاً على أكبر الخراساني، وكان نادر أولاه منصب (صدر الصدور) في مغان، ويحكي أنَّ نادر - عند مطاردته لأشرف أفغان عام ١١٤٢هـ، مزَّ بکاشان وأعجب هناك بالميرزا أبي القاسم، شيخ إسلام المدينة، إعجاباً بالغاً؛ مما دعاه إلى إسقاط الضرائب عن المدينة برمتها، وقد دعاه نادر للانضمام إلى ركبَه فلحقَ به، كما لعب الميرزا أبو القاسم دوراً هاماً فيأخذ الموافقة من طهماسب لتزويع أخته من رضا قلي بن نادر، إضافةً إلى ذلك، فإنَّ أهمية دوره في معاهدة مغان كانت بالغة، حيث تمَّ إيلاؤه منصب (صدر الصدور) كما مزَّ (٦٣).
- ٤ - الميرزا محمد إبراهيم، وكان مقرباً من نادر، وقد وافته المنية في ٢١ ذي الحجة عام ١١٨١هـ (٦٤)، التقى به الجزائري في آذربيجان أثناء تجمع صحراء مغان، وقد كان قاضي مدينة إصفهان لمدة من الزمن، ليصبح بعدها شيخ إسلام المدينة (٦٥).
- ٥ - آغا محمد رضا بن مولانا صدر الدين محمد الشيرازي المتأخر، والذي تمت تصفيته في شيراز على يد نادر، وقد وقع ذلك في الأيام الأخيرة للعهد النادر في أحداث ثورة تقى خان الشيرازي، ولم يذكر أنه كان من جملة الحاضرين في صحراء مغان (٦٦).
- ٦ - حيدر العاملِي المشهدِي، وكان قاضي نادر في مدينة مشهد، متهمًا بالتسنم، رغم دفاع القزويني عنه في (تميم أمل الأمل) (٦٧).
- ٧ - الميرزا محمد حسين بن الميرزا عبد الكريم المشهور (بالبير) (٦٨)، وكان قاضياً في جيش نادر، وتمَّ إقصائه عن القضاء بعد مدة من الزمن وجعله زعيماً لمدينة إصفهان، تمت تصفيته عام ١١٥١هـ على يد نادر، ولم نعثر على سبب ذلك، أما بالنسبة إلى حضوره صحراء مغان فهو الآخر غير واضح (٦٩)، لكنَّ اسمه كان ورد ضمن أسماء (طلبة الركب) عند الإمضاء على وثيقة النجف كما سبق، وقد شُكَّ في مقتله عام ١١٥١هـ.
- ٨ - الآغا حسين بن الآغا إبراهيم المشهدِي، وكان قاضياً في جيش نادر، وممثلاً عنه في تعيين شيوخ إسلام المدن وقضاتها، ولم يشر القزويني إلى حضوره في

مغان، لكنه نَوَّهَ إلى بقائه في منصبه حتى أواخر عمره عام ١١٥٨ هـ (٧٠)، وقد جاء اسمه في ذيل وثيقة النجف، وورد أنه كان يتولى منصب شيخ إسلام البعثة المعللة (٧١).

٩ - المولى محمد رفيع الجيلاني، وكان من علماء مشهد وسكانها، وإلى منزلته يشير القزويني قائلاً: على الرغم من خبائث نادر وسطوته إلا أنه كان يجله وبعظمته تعظيمًا بالغاً، وكذلك كان يفعل ابنه رضا قلي (٧٢).

١٠ - الحاج محمد زكي القرميسيني (الكرمانشاهي)، وكان من أبوين سنتين، لكنه تحول إلى التشيع، وأصبح من العلماء الكبار، أولاه نادر منصب القضاء العسكري، لكنه قام بتصفيته عام ١١٥٩ هـ (٧٣)، التقى به الجزائري في معسكر آذربیجان وتحدث إليه (٧٤)، وقيل: إن الذي وشى به إلى الملك (نادر) هو الملا علي مراد أفندي، الذي كان من مستشاري نادر السنة في أمر التقرب بين المذاهب (٧٥).

١١ - السيد عبد الله الموسوي الجزائري، صاحب كتاب (الإجازة الكبيرة)، وقد أشار في كتابه - عدة مرات إلى أنه كان كثير التواجد في معسكر آذربیجان، مما أثار له اللقاء بأشخاص كثيرين تحدث عنهم في كتابه فيما بعد، ولا نرى في الكتاب ميلاً منه إلى ما كان يطرحه نادر، وقد كان برفقة الملا علي أكبر - الذي كان يتولى منصب الملا باشي آنذاك - ونقلت عنهما حوارات عديدة (٧٦).

١٢ - المير محمد حسين خاتون آبادي، يكتب عنه القزويني: إن نادرًا في بداية أمره عندما أراد شن الحرب على الدولة العثمانية، طلب منه تكفير العثمانيين، لكنه رفض هذا الأمر (٧٧).

١٣ - حسين ملا محمد، وكان حاضراً في مؤتمر النجف، وقد ذكره السويفي واصفًا إياه بإمام لاهيجان (٧٨).

١٤ - شريف مفتى مشهد الرضا، وقد ذكره السويفي أيضًا، وكان حاضراً هو الآخر في مؤتمر النجف (٧٩).

١٥ - الميرزا مهدي بن الميرزا نعيم العقيلي الاسترآبادي، وهو مترجم الأنجليل

الأربعة، قام بهذا العمل استجابةً لطلب نادر، يذكر الجزائري: أنه كان حاضراً معاهدة مغان^(٨٠).

١٦ - المولى محمد قاسم بن المولى محمد صادق التكابني، كان التقى به الجزائري في معسكر آذربيجان، وكان قاضي مدينة مازندران^(٨١).

١٧ - الميرزا محمد علي، وهو ابن أخ المولى رفيع الدين، شاهده الجزائري في معسكر آذربيجان، وكان يتولى منصب القضاء العسكري^(٨٢).

١٨ - ابن السيد صالح خاتون آبادي، وكان في مغان عام ١٤٨١هـ، وبحسب ما أورد الجزائري، فقد استشهد فيها^(٨٣).

١٩ - الشيخ محمد تمامي الجزائري الشيرازي، شاهده الجزائري في مغان، وارتحل سنة ١١٥٨هـ^(٨٤).

٢٠ - المولى صدر الدين القاضي سعيد القمي، شاهده الجزائري في آذربيجان، وقد ارتحل بعد فترة وجيزة من توليه منصب القضاء^(٨٥).

٢١ - جعفر العاملی، وكان من العلماء الحاضرين في صحراء مغان^(٨٦).

* * *

الهوامش

١ - اشتهرت طائفةان من الأفغان هما (الفلزابي) و (الأبدالي)، أبان العهد الصفوي، واستقرت الطائفة الأولى في مدينة سمرقند وأطرافها، فيما اتخذت الثانية من هرات ونواحيها مقرّاً لها. وقد تمركز الفلزابيون على الحدود الإيرانية الهندية، مما أتاح لهم فرصاً كثيرة للتدخل المستمر والفعال في العروب التي نشبت بين الدولتين، كما رجعوا كفة الدولة الإيرانية على الهندية واعتبروا أنفسهم من جملة مواطنها وسكانها، كان الولاة على قندهار يتمّ تعينهم من قبل السلطة الحاكمة أبان عهد الدولة الصفوية. وعند ضعف الأخيرة بسبب عدم كفاءة الحكام بدأت الأمور تزداد سوءاً في قندهار، وبدأت حدة التوتر تشتّت بين الناس والولاة، الأمر الذي أدى إلى خلق جوًّا يسوده التفكير بالاستقلال بل عزل الحكومة الصفوية نهائياً، والأخذ بزمام أمور الدولة، وممّا تجدر الإشارة إليه أن هذه المجموعة - آفة الذكر - تعتبر إحدى الطوائف الأفغانية، وهي تمتاز عمّا هو معروف لدينا اليوم باسم الشعب الأفغاني.

- ٢ - جونز هنري، هجوم الأفغان وزوال الدولة الصفوية: ٢٥٥، ترجمة إسماعيل دولتشاهي، طهران، يزدان، ١٣٦٧ ش ١٩٨٩ م.
- ٣ - المصدر نفسه: ٢٥٩، ٢٦٠.
- ٤ - استمر النفوذ السياسي لنادر شاه ما بين الأعوام ١١٤٢ و ١١٤٨هـ، وبasher الحكم في عام ١١٤٨ حتى عام ١١٦٠هـ.
- ٥ - أورد مترجم كتاب (نادر شاه) للكاتب ركھارت في صفحة ١٤٤ نصاً مناقضاً لنص هذا القرار، فراجع: رکھارت، نادرشاھ، ترجمة مشق همداني، طهران، ١٣٣١ ش / ١٩٥٢ م.
- ٦ - محمد كاظم مروي، عالم آرای نادری ٢: ٩٨١ - ٩٨٢، بمساعي محمد أمين رياحي، طهران، إنتشارات علم ١٣٦٩ ش / ١٩٩٠ م.
- ٧ - المراد من الأمة في هذا الخطاب الطائفة الشيعية.
- ٨ - يبدو أن نادر قلي لم يكن أول من جاء بمثل هذه الفكرة، فالملطعون أن الشريف المرتضى الذي عاش في بغداد في العهد البويهي كان سبقه إليها. يروي صاحب كتاب (روضات الجنات) أن الشريف المرتضى كان قد اتفق مع الخليفة العباسى القادر بالله على أن يأخذ من الشيعة مائة ألف دينار ليجعل مذهبهم في عدد المذاهب السننية: فترتفع التقية والمؤاخذة على الانتساب إليهم، وقد كلف الشريف الشيعة أن يجمعوا نصف المبلغ، ويدفع هو النصف الآخر من خاصة ماله، فلم يوقفوا إلى ذلك، راجع: علي الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث ١: ١٢٠، طبعة الشريف الرضا، ١٣٧١ ش / ١٩٩٢ م، نقلأً عن كتاب روضات الجنات: ٣٧٨.
- ٩ - يروي أن رئيس المجتهدين كان حاضراً فلم يقبل بهذه الشروط، ونهض ينصح (نادر قلي) أن يحصر جهوده في القضایا الدينیة ويترك القضایا الدينیة للمختصین بها، ولكن الموت الفجائي الذي نزل به جعل الآخرين يحجرون عن إبداء أي رأي معارض، راجع: الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث ١: ١١٩ (المترجم).
- ١٠ - ذكر النص الكامل لهذه الوثيقة أو معاہدة علماء السنة والشيعة من بلدان العراق، وإيران، وأفغانستان، وتركستان، في: عبد الحسين نوائي، نادر شاه وبازماندکانش: ٣٢٨ - ٣٤٠، مطبعة ذرین، ١٣٦٨ ش / ١٩٨٩ م، طهران.
- ١١ - نُقل عن مينورسكي أن نادرًا طالب في معاہدة مغان برکن خامس للشيعة، لكنَّ ما جاء في وثيقة الت Jugement كان إشراك الشيعة مع الشافعية في رکنهم، فانظر: مينورسكي، تاريخه نادرشاھ (تأريخ نادرشاھ)، ترجمة رشید ياسمي، مطبعة أمیر کبیر، ١٣٥٦ ش / ١٩٧٧ م، طهران. وما جاء في كتاب جهان کشای نادری هو: أن إشراك الشيعة في رکن الشافعية قد نصَّ عليه في معاہدة مغان، فراجع: مهدي خان استرآبادي، جهان کشای نادری: ٢٧٠، تصحيح عبد الله انوار، مطبعة المؤسسة الوطنية للآثار، ١٣٤١ ش / ١٩٦٢ م، طهران.

- ١٢ - عالم آرای نادری ۲: ۹۸۰.
- ١٣ - جهان کشای نادری: ۲۹۲.
- ١٤ - المصدر نفسه: ۳۷۸، ۲۸۸، وقد جاء نصّ الوثيقة في الصفحات: ۲۸۸ - ۲۹۴.
- ١٥ - الوثائق والمکاتبات التأریخیة الإیرانیة (عهد الدوّلة الأفشاریة): ۹۲، إعداد وتنظيم محمد رضا نصیری، جهاد دانشکاهی، ۱۳۶۴ ش/۱۹۸۵ م، کیلان.
- ١٦ - المصدر نفسه: ۱۲۴، ۱۲۵.
- ١٧ - رضا شعبانی، تاریخ اجتماعی ایران در عصر افشاریه: ۱۱۸ - ۱۲۱، مطبیمة نوبن، ۱۳۶۹ ش/۱۹۹۰ م، طهران.
- ١٨ - لمحات اجتماعية من تاريخ العراق العتيق ۱: ۱۲۴، نقلًا عن ماضي النجف وحاضرها ۱: ۶۴.
- ١٩ - نادر شاه وبازماندگانش: ۴۲۲؛ والمراد من الثمان والأربع هو مجموع الأئمة الإثنى عشر عليهم السلام. (المترجم).
- ٢٠ - دو سر سو، علل سقوط شاه سلطان حسین صفوی: ۹۹، ۹۸، ترجمة ولی الله شادان، کتاب سرا، ۱۳۶۴ ش/۱۹۸۵ م، طهران؛ ورحلات کروسینسکی: ۲۵، ۲۶، ترجمة عبد الرزاق دنبلي بمساعدة مریم میر احمدی، طوس، ۱۳۶۲ ش/۱۹۸۴ م، طهران.
- ٢١ - عالم آرای نادری ۲: ۹۸۴.
- ٢٢ - الوثائق والمکاتبات التأریخیة الإیرانیة (عهد الدوّلة الأفشاریة): ۸۲.
- ٢٣ - ويقصد به الشاه اسماعیل الصفوی (المترجم).
- ٢٤ - عالم آرای نادری ۲: ۹۸۰؛ وجهان کشای نادری: ۲۷۰.
- ٢٥ - عبد الله أفتدي بن حسين البغدادي المشهور بالسويدی، العجج القطعية لاتفاق الفرق الإسلامية: ۱۱، القاهرة، ۱۱۲۴، طبع هذا الكتاب عام ۱۳۶۷ تحت عنوان (مؤتمر النجف)، وعلق عليه محب الدين الخطيب - المشهور بمناهضته للشیعه - وجاء للرد على العجج القطعية كتاب (قائمة المبدعين) للسيد مهdi بن السيد صالح الموسوي القزوینی.
- ٢٦ - عالم آرای نادری ۱: ۲۶۸.
- ٢٧ - المصدر نفسه: ۲۶۸.
- ٢٨ - کتب نادر على خاتمه شعرًا ترجمته: عندما فقدت ایران جوهرة الدين والدنيا أفاء الله عليها بنادر.
- ٢٩ - وليام فور، حکومة نادر شاه: ۷۱، ترجمة أبو القاسم سري، طوس، ۱۳۶۸ ش/۱۹۸۹ م، طهران.
- ٣٠ - راجع - في هذا الشأن : آرناوا، زعماء دولة نادر شاه أفشار: ۱۶۱، ترجمة: حمید مؤمن (حمید أمین)، شبکیر، ۱۳۵۶ ش/۱۹۷۷ م، طهران.

- ٣١ - لكهارت، نادر شاه: ١٤٠، ١٤١؛ ولحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث ١: ١١٩.
- ٣٢ - بقيت شرعية الدولة الصفوية تسيطر على العقل الإيراني لعدة عقود من الزمن، وفي هذا الصدد يذكر أمين رياحي في مقدمة كتاب (عالم آرای نادری) ص ١٧: (لا يمكن إغفال هذه الحقيقة، وهي رغبة الناس الشديدة آنذاك في عودة الصفوين إلى سدة الحكم، ولذلك كانت كثير من الثورات التي قامت ضدّ الأفغان أو ضدّ نادر - فيما بعد - يدعى قادتها الملوكيّة الصفوية، كما أن بعضهم، أمثال محمد خان بلوج، وتقى خان الشيرازي، وعليمراد البختياري، بربوا قيام الثورة للأخذ بشارات الصفوين والدفاع عن مظلوميتهم، كما أنَّ كريم خان الزند (زعيم السلسلة الزندية) أضفى على نفسه لقب وكيل الدولة ونائباً عن الرضيع إسماعيل الثالث الصفوي، وبعد رحيل هذا الأخير لقب نفسه بوكيل الرعايا).
- ٣٣ - ومن الطريف أن نادرًا رفع يده - في الفترة الأخيرة - عن مشاريعه الطائفية، واكتفى باحتلال إما العراق أو آذربيجان. واستدلّ على أحقيّة إيران بأحد هذين البلدين قائلًا: (إنهما - البلدين - كانوا في الفترة السابقة تحت سيطرة السلاطين التركمان، وبسبب النزاع الذي أوجده الشاه إسماعيل عادتا إلى الدولة العلية العثمانية) راجع: نادر شاه وبازماندکاش: ٢٨١، يقول لكهارت في الصدد ذاته: سعي نادر لتدمير سائر المباني والمعارف التي أنشئت باسم الشاه عباس، وبين محلها أبنية أخرى باسمه، انظر: نادر شاه: ٢٢٩.
- ٣٤ - الميرزا محمد خليل مرعشي الصفوي، مجمع التواريخ: ٨٤، تصحيح عباس إقبال، سنائي وطهوري، ١٣٦٢ ش/ ١٩٨٢ م، طهران.
- ٣٥ - لمعرفة المزيد حول ترجمة الإنجيل بأمر نادر، راجع كتاب نادر شاه: ٣٥٠، ٣٥١، وينقل الجزائرى أنَّ مترجم الأنجليل الأربعة هو الميرزا مهدي بن الميرزا نعيم العقيلي الاسترآبادى، راجع له: الإجازة الكبيرة: ١٩١، تصحيح محمد سامي العاثرى، مكتبة المرعشى النجفي، ١٤٠٩ قم، وتوجد نسخة من هذه الترجمة في الخزانة الملكية، وقد استعارها في آذربيجان شيخ إسلام مدينة كرمانشاه ليقرأها، انظر: الإجازة الكبيرة: ١٤٠.
- ٣٦ - إدوارد براون، دولة نادر شاه الأفشارى: ١٥٦، تاريخ ادبيات ایران از صفویه تا عصر حاضر: ترجمة بهرام مقدادی: ١٤٣، مروارید، ١٣٦٩ ش/ ١٩٩٠ م، طهران، سرجان ملکم، تاريخ إيران: ٢: ١٠٤، ونقل مثل هذه الأطروحات لنادر الكاتب الإنجليزي سرمار تيمير دبوراند في كتاب فصصي آلهه تحت عنوان (نادر شاه)، كتب فيه عن حياة نادر، وادعى أنه حاول أن لا يكون بعيداً عن الحقائق التاريخية في هذا الكتاب، ويسقط البيان في ذلك في الصفحات: ١٩٥، ١٩٦.
- ٣٧ - ولIAM فلور، حكومة نادر شاه: ٦١.

- ٣٨ - دولت نادر شاه افشار: ١٥٦.
- ٣٩ - الحجج القطعية: ٢٦.
- ٤٠ — التراث الإسلامي الإيرلندي، الكتاب الثاني: ٢٠٤ — ٢٢٦، مكتبة آية الله المرعشى، ١٣٧٤ش/١٩٩٥م.
- ٤١ - عالم آرای نادری ٢: ٤٨٠.
- ٤٢ - نادر شاه وبازماندکانش: ٢٢٥.
- ٤٣ - الحجج القطعية: ٢٥.
- ٤٤ - راجح في هذا الصدد: على نقى منزوى، الكواكب المنتشرة، آغا بزرگ الطهرانى: ٧٧٥ - ٧٧٨، جامعة طهران، ١٣٧٢ش/١٩٩٢م؛ وعباس العزاوى، تاريخ العراق بين احتلالين ٥: ٢٧٠، الرضي، ١٣٦٩ش/١٩٩٠م، قم؛ ولحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث ١: ١٤١، نقلًا عن روضات الجنات: ٧٢٧، ومما أورده الشيخ آغا بزرگ الطهرانى تتضح عظمة السيد نصر الله.
- ٤٥ - الوثائق والمكتبات التاريخية الإيرلندية (عهد الدولة الأفشارية): ١٣٢؛ نادر شاه وبازماندکانش: ٣٦٤.
- ٤٦ - لحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث ١: ١٤٣.
- ٤٧ - نادر شاه وبازماندکانش: ٣٧٥.
- ٤٨ - دولة نادر شاه: ١٦٤.
- ٤٩ - يقول فريزدر: إن الشاه تطرق في كلمته في صحراء مغان إلى الأموال الهائلة التي تؤمنها منطقة آذربيجان. فأجابه العلماء بأنها موقوفات تؤمن دخل العلماء والطلاب والمساجد، وهم يدعون في كل يوم وساعة للشاه ودولته، فأجابهم نادر: إن دعاءكم لا يستجاب، ذلك أن الشعب - وعلى مدى خمسين عاماً - يعيش الفقر والحرمان، وإن هجوم الأعداء من الخارج والثورات من الداخل قد أنهكت البلاد، إلى أن فَرَّ الله تعالى وفتح على يد جنودنا ونصرهم ونجى إيران بهم، واليوم فإن سائر الجند يندون أنفسهم للحافظ على عظمة إيران وسموّها، وهؤلاء - الجند - لا يملكون من المال شيئاً، فيلزم السعي الحثيث لرفع حاجاتهم؛ لذلك فقد صار الرأي الملكي إلى أن يتم وضع اليد على سائر الموقوفات ومنافعها وصرفها للجناد. انظر: جيمز فريزدر، تاريخ نادر شاه أفسار: ١٧٨، نقلًا عن كتاب تاريخ اجتماعي ایران در عصر افساریه ١: ٢٦٩؛ ورحلات جون اوثر (عهد نادر شاه): ١٣٧، ترجمة علي ابيالى، جاویدان، ١٣٦٣ش/١٩٨٤م، طهران.
- ٥٠ - الوثائق والمكتبات التاريخية الإيرلندية (عهد الدولة الأفشارية): ١٣٢؛ نادر شاه وبازماندکانش: ٣٦٤.

- ٥١ - عالم آرای نادری ٢: ٤٥٥.
- ٥٢ - المصدر نفسه: ٤٥٧.
- ٥٣ — حسن التراقي، التاريخ الاجتماعي لمدينة كاشان: ١٥١، المطبعة العلمية الثقافية، ١٣٦٥ش/١٩٨٦م، طهران.
- ٥٤ - نادر شاه وبازماندکانش: ٢٢٥ - ٢٢٧.
- ٥٥ - الحجج القطعية: ١٨، ١٩.
- ٥٦ - عالم آرای نادری ٢: ٤٥٥؛ الكواكب المنشورة: ٤٢١، ٤٢٢؛ جهانکشای نادری: ٧٠٤.
- ٥٧ - التاريخ الاجتماعي لإیران في عهد الدولة الأفشارية ٢: ١٤٥.
- ٥٨ - المصدر نفسه: ١٤٨، ١٤٩؛ ويكتب لکھارت: لعب الملا باشي دوراً هاماً في هذه المحادثات، ويستخدمه المنطق القوي والدليل المتین جعل ممثلي الدولة العثمانية في حيرة من أمرهم، نادر شاه: ١٤٨.
- ٥٩ - ذكر السویدی ذلك في مذكراته في مکة تحت عنوان (النفحۃ المسکیۃ). وقد طبعت خلاصة هذا الكتاب تحت عنوان (الحجج القطعية لاتحاد الفرق الإسلامية) عام ١٣٢٢، بضميمة رسالة للكاتب زینی دحلان، تحت عنوان كيفية المنازرة مع الشیعہ والرد عليهم؛ وتوجد نسخة من هذا الكتاب في مکتب آیة الله المرعشی، كما توجد نسخة من كتاب النفحۃ المسکیۃ في الرحلة المکیۃ، في مکتبة الملك: ٨٩٥، ج. ١، ص. ٧٧٢، وهي تعود للمؤلف محمد سعید بن احمد بن عبد الله السویدی (١١٨٠ - ١٢٤٦)، وهو حفید السویدی حسب الظاهر؛ ويعلم مما جاء في نهاية الكتاب أن (النفحۃ ..) هو نفس كتاب (الحجج القطعية ..) استنسخه حفید السویدی من كتاب جده، والعبارة التي كتبها في الكتاب المستنسخ من (النفحۃ ..) هي: (قال الوالد في النفحۃ المسکیۃ في الرحلة المکیۃ ..).
- ٦٠ - الكواكب المنشورة: ٤٩٦ - ٤٩٩.
- ٦١ - الوثائق والمکاتبات التاريخیة الإیرانیة (عهد الدولة الأفشاریة): ٨٣، ٨٨، ٩٩.
- ٦٢ - الإجازة الكبیرة: ١٥٥، ١٥٦.
- ٦٣ - التاريخ الاجتماعي لمدينة کاشان: ١٥١، ١٥٠.
- ٦٤ - السيد مصلح الدین مهدوی، حیاة العلامة المجلسی ١: ٢٩٢، حسینیة عماذه زاده، اصفهان (فارسی).
- ٦٥ - الإجازة الكبیرة: ١٤٥.
- ٦٦ - عبد النبي الفزوینی، تمیم أمل الآمل: ١٥٣، ١٥٤، تصحیح أحمد الحسینی الإشکوری، مکتبة آیة الله المرعشی، ١٤٠٧هـ، قم.

-
- ٦٧ - المصدر نفسه: ١٤١ - ١٣٩.
 ٦٨ - البير: تعنى العجوز (المترجم).
 ٦٩ - تتميم أمل الآمل: ١٣٠، ١٢٩.
 ٧٠ - المصدر نفسه: ١٢٩.
 ٧١ - نادر شاه وبازماندكاش: ٢٢٦.
 ٧٢ - المصدر نفسه: ١٦٠.
 ٧٣ - المصدر نفسه: ١٦٧.
 ٧٤ - الإجازة الكبيرة: ١٤٠.
 ٧٥ - الكواكب المنتشرة: ٧٥.
 ٧٦ - الإجازة الكبيرة: ١٥٦، ١٥٥.
 ٧٧ - تتميم أمل الآمل: ١٢٦.
 ٧٨ - الكواكب المنتشرة: ٤٩٨ (حاشية).
 ٧٩ - المصدر نفسه.
 ٨٠ - الإجازة الكبيرة: ١٩١.
 ٨١ - المصدر نفسه: ١٨٣.
 ٨٢ - المصدر نفسه: ١٨٢.
 ٨٣ - المصدر نفسه: ١٧٩، ١٨٠.
 ٨٤ - المصدر نفسه: ١٧٤، ١٧٥.
 ٨٥ - المصدر نفسه: ١٤٢.
 ٨٦ - الكواكب المنتشرة: ١٣٨.

علم الحديث في التصنيف الشيعي المعاصر

قراءة في كتاب «علم دراية الحديث»^(١)

السيد علي دلبرى^(*)

ترجمة: فرقـد الجــازــلى

مــدخل

يتبيــن من تحرــيــ الخــلــفــيــاتــ الــتــارــيــخــيــةــ لــلــعــلــومــ،ــ أــنــهــ لــمــ تــشــأــ دــفــعــةــ وــاحــدــةــ،ــ بــلــ تــكــوــنــتــ فــيــ ظــلــ عــلــ وــمــتــطــلــبــاتــ مــخــلــفــةــ عــبــرــ الزــمــنــ؛ــ فــرــيــمــاــ حــلــ إــشــكــالــيــةــ أــوــ جــوــاــبــ عــلــ ســؤــالــ أــوــجــدــ قــضــيــةــ مــاــ،ــ شــكــلــتــ بــدــورــهــاــ عــلــمــاــ بــاجــتــمــاعــهــاــ مــعــ قــضــيــاــ أــخــرــىــ،ــ وــهــذــاــ مــاــ نــرــاهــ ســارــيــاــ فــيــ عــلــمــ الــحــدــيــثــ أــيــضــاــ؛ــ فــحــلــ كــلــ قــضــيــةــ فــيــهــ أــوــجــدــ عــلــمــاــ،ــ مــاــ أــدــىــ إــلــىــ اــجــتــمــاعــ عــلــمــ عــلــوــمــ مــخــلــفــةــ فــيــ ســلــكــ عــلــمــ الــحــدــيــثــ.

وــعــلــىــ الرــغــمــ مــنــ تــوــقــعــ الإــشــكــالــيــاتــ وــالــقــضــيــاــ وــكــثــرــتــهــاــ فــيــ الــعــلــمــ الــتــيــ تــنــتــمــيــ إــلــىــ الــحــدــيــثــ،ــ تــعــتــبــرــ الــقــضــيــاــ الــتــيــ تــدــوــرــ حــوــلــ مــحــورــ وــاحــدــ عــلــمــاــ مــســتــقــلــاــ،ــ وــلــاــ يــمــكــنــ لــكــلــ وــاحــدــ مــنــهــاــ أــنــ تــكــوــنــ عــلــمــاــ بــمــفــرــدــهــاــ،ــ وــمــنــ هــذــاــ الــمــنــطــلــقــ يــمــكــنــنــاــ تــقــســيــمــ عــلــمــ الــحــدــيــثــ إــلــىــ خــمــســةــ أــصــنــافــ:ــ «ــتــارــيــخــ الــحــدــيــثــ»ــ،ــ «ــرــوــاــيــةــ الــحــدــيــثــ»ــ،ــ «ــدــرــاــيــةــ الــحــدــيــثــ»ــ،ــ «ــرــجــالــ الــحــدــيــثــ»ــ وــ«ــفــقــهــ الــحــدــيــثــ»ــ؛ــ وــقــدــ تــشــفــ بــهــاــ هــذــاــ الــعــلــمــ إــلــىــ فــرــوــعــ مــثــلــ:ــ «ــعــلــلــ الــحــدــيــثــ»ــ وــ«ــغــرــيــبــ الــحــدــيــثــ»ــ،ــ «ــنــاســخــ الــحــدــيــثــ»ــ وــ«ــمــخــتــلــفــ الــحــدــيــثــ»ــ (ــعــلــاجــ الــحــدــيــثــ).ــ وــمــاــ يــجــدــرــ الــإــنــتــبــاهــ إــلــيــهــ،ــ أــنــ لــبعــضــ هــذــهــ الــعــلــمــ اــتــجــاهــيــنــ؛ــ إــذــ يــمــكــنــنــاــ تــصــنــيــفــهــاــ فــيــ عــلــمــ الــحــدــيــثــ النــظــرــيــ مــنــ جــهــةــ،ــ كــمــاــ يــمــكــنــنــاــ وــضــعــهــاــ فــيــ مــجــمــوعــةــ عــلــمــ الــحــدــيــثــ

^(*) باحــثــ وــمــحــقــقــ.

التطبيقية من جهة أخرى، وقد تناول علماء الحديث كلا الاتجاهين في الآونة الأخيرة. ومن العلوم التي اهتم بها علماء الحديث منذ أمد بعيد، علم «درأة الحديث» أو «مصطلاح الحديث»، وقد ألف مؤخراً الأستاذ اللامع محمد حسن رباني، أحد مدرسي الحوزة العلمية وجامعة رضوي للعلوم الإسلامية، كتاباً فیما حمل عنوان: «علم درأة الحديث».

وبما أن دراسة مؤلفات كهذه، تسلط الضوء على نقاط القوّة فيها وتبيّن نقاط الضعف هو أمر ضروري، سنقدّم دراسة لهذا الكتاب في قسم التعريف والنقد. ونذكر بأنّ نقد هذا الكتاب لا يعني نقد مؤلفه، بل الفرض رفع الخل والشكال في الطبعات القادمة.

تعريف الكتاب

ورد في مقدمة الكتاب فهرسة مواضيعه ومقدمة الناشر في أهمية علم الدراسة، وميزات الكتاب وطريقة البحث المتّبعة فيه، وجاءت قائمة المصادر في نهاية الكتاب، كما أدرج المؤلّف الأبحاث في سبعة فصول.

يحتوي الفصل الأول ثمانية أبحاث في علم الدراسة، تشكّل مدخلاً للأبحاث التي سيناقشها في الفصول اللاحقة، وهي: «تدوين علم الدراسة»، «تعريف علم الدراسة»، «موضوع علم الدراسة»، «غاية علم الدراسة»، «أقسام علوم الحديث»، «المعجم البيلوغرافي لعلم الدراسة»، «المجاميع الحديثية المهمة للمتقدمين» و «المجاميع الحديثية المهمة للمتأخرین».

يعتبر المؤلّف القاضي أبي محمد الرامهرمي (٣٦٠هـ) مؤلّف كتاب/الحدث الفاصل بين الرواية والوعي، أول المؤلفين في علم الدراسة من علماء أهل السنة، ويذكر في باب التدوين أن العلامة الحلي (٧٢٦هـ) وأحمد بن طاووس الحلي (٦٧٣هـ) أول المؤلفين في هذا العلم من علماء الشيعة، وللأسف لم تصلنا هذه المؤلفات.

وفي مجال تعريف علم الدراسة، يقدم المؤلّف المعنى اللغوي والمعنى المصطلح، ومن ثم يقول في الهدف المراد من هذا العلم نقلًا عن «السيد حسن الصدر»: الهدف

الذي يسعى علم الدراسة تحقيقه هو معرفة المصطلحات التي تتوقف عليها معرفة كلام الأصحاب واستنباط الأحكام منها؛ لتنسني معرفة الروايات الصحيحة والعمل بها^(٢). ويعتقد المؤلف - في باب أقسام علوم الحديث - أن لهذا العلم فروعًا عديدة لا يتناول إلا جزءاً منها للدراسة، وهي: «رجال الحديث»، «دراسة الحديث»، «فقه الحديث»، «غريب الحديث»، «علاج الحديث» و«علل الحديث». ويقدم المؤلف معجمًا بيوجرافياً لعلم الدراسة في الباب السادس من هذا الفصل، فيعرف فيه كتب الشيعة (١٢ مؤلفاً) وكتب السنة (١٩ مؤلفاً)، بشكل إجمالي.

وفي نهاية الفصل، يتطرق إلى «المجاميع الحديبية المهمة للمتقدمين» و«المجاميع الحديبية المهمة للمتأخرین»؛ حيث يستعرض الكتب الأربع: الكافية، من لا يحضره الفقيه، التهذيب والاستبصار، في القسم الأول، كما يذكر بحار الأنوار، ووسائل الشيعة، والوايي، ومستدرک الوسائل وجامع أحاديث الشيعة في القسم الثاني. أما الفصل الثاني (مصطلحات علم الدراسة)، فيشرح فيه المؤلف بعض مصطلحات الحديث، ومن إيجابيات هذا الفصل تصنیف المصطلحات داخل قسمین: ما يخص الحديث نفسه، وما هو خارج عن الحديث بحد ذاته، ويشرع بتعريف «السنن»، «المسند»، «النص»، «الحديث»، «الخبر»، «السنة»، «الأثر» و«الحديث القدسي» في القسم الأول، ويعرف في القسم الثاني المصطلحات الخاصة بالأشخاص (الصحابة، التابعين، المخضرم والمولى) والمصطلحات الخاصة بحمل الحديث وتلقیه (الإملاء، القراءة، الإجازة، المناولة، الكتابة، الإعلام، الوصیة، الوجادة)، والمصطلحات الخاصة بكتب التراجم والرجال (المعجم، المستخرج، المخرج، المستدرک).

وفي الفصل الثالث (أصناف الخبر)، يشرع المؤلف ببحث الخبر المتواتر، حيث يقدم «تعريف» الخبر المتواتر و«شروطه» و«أقسامه». ومن ثم يذكر أمثلة لكل من «المتواتر лفظي» و«المتواتر المعنوي» و«المتواتر الإجمالي»، ويتتابع البحث بتعريف «الخبر الواحد» و«اعتباره» و«التقسيم العام للخبر»، ويدرك لكل قسم منه

(الصحيح، المصحح، الحسن، القوي، الموثق، الضعيف) مثلاً، وفي نهاية هذا الفصل يتطرق إلى تعريف «الحديث المستفيض» و«الحديث العزيز».

وقد اختصَّ الفصل الرابع ببحث «اعتبار الخبر» و«حجته»؛ حيث عدد قرائين «صحة الخبر» عند المقدمين، وبين دلائل ضعف الروايات وكيفية العمل بها، كما نبه على حجية «تضعيفات ابن الفضائي»، مؤكداً على جبر ضعف السند بالشهرة العملية، وفي قسم آخر من هذا الفصل، يشرح الشروط المطلوب توفرها لدى راوي الخبر، ومدى اعتبار الرواية من غير الإمامية، وكيفية تعامل الفقهاء مع مروياتهم، وفي الخاتمة، يتناول بحث حجية الروايات واعتبارها، وبين الآراء الواردة في هذا المجال بإيجاز.

ويشرح المؤلف ٢٤ قسماً من أقسام الحديث المشتركة بين الصحيح والضعف في الفصل الخامس، تحت عنوان «أقسام الحديث المشتركة»، ويأتي بأمثلة لكل قسم منها.

وفي بيان أقسام الحديث الضعيف، يقول المؤلف في الفصل السادس: «نقوم في هذا الفصل بدراسة الأحاديث الضعيفة؛ حيث تعتبر ضعيفةً بمقتضى القواعد، لكن لوجود قرينة خاصة أو دليل ما، أصبحت من الروايات المعتبرة، بل حتى الصحيحة»^(٣). ويتبع المصنف تعريف ١٧ قسماً من الأحاديث الضعيفة - ذاكراً أمثلةً لكل منها، وهي: المرسل، المضرر، المضارب، المهمل، المجهول، المقلوب، المدلس، المعضل، المتروك، الموقوف، المنقطع، الموضوع، المردود، المعتبر، المحرّف، المعلّل والمقطوع.

أما الفصل الأخير، فيتناول بحث «الجرح والتعديل»؛ والمراد منه معرفة الألفاظ التي تستطيع الوثوق بالراوي من خلالها والقرائن الدالة على كونه من الثقة^(٤)، فيبدأ المؤلف بشرح الطرق المتّعة للتحقق من كون الراوي ثقة، ومن ثم يبيّن ١٥ قاعدةً من القواعد العامة للتوثيق، والألفاظ الدالة على التعديل أو القدح، وفي الخاتمة يتطرق إلى تعارض آراء علماء الرجال.

مميزات الكتاب

نذكر هنا بعض المواصفات التي امتاز بها هذا الكتاب:

١ - ذكر أمثلة من الأحاديث: من خصائص هذا الكتاب التي امتاز بها من بين مؤلفات العلماء في هذا الموضوع، ما جاء به المؤلف من أمثلة من الحديث والفقه لكلّ قسم من أقسام الحديث، وقد سدَّ الكتاب فراغاً بين مؤلفات الشيعة في علوم الحديث.

٢ - كثرة المصادر: كثرة المصادر (٢٥٠ مصدراً) من مميزات هذا الكتاب الفريدة، كما ذكر المؤلف في حاشية كلّ بحث مصادر إضافية، يمكن للقارئ مراجعتها.

٣ - بيان آراء الباحثين في مجال علم الحديث: استوعب كتاب علم دراسة الحديث الكثير من آراء ونظريات العلماء والباحثين في هذا المجال، وقد سعى المؤلف لاستيعاب تمام ما توصل إليه الباحثون قبله في هذا المجال، وللابلاغ راجع العناوين التالية: السند (ص ٢٥)؛ المولى (ص ٥٠)؛ خلفية العمل بالحديث الموثق (ص ١٠٦)؛ حجية الروايات (ص ١٠٩)؛ أصحاب الإجماع (ص ٢٦٦)، لكن لهذه الخصوصية سلبية يأتي الكلام عنها فيما بعد.

نقاط الضعف

على الرغم من الإيجابيات التي ذكرناها، ثمة نقاط ضعف في هذا الكتاب،

نستعرضها بايجاز:

١ - الأمثلة:

إيراد الأمثلة لكلّ قسم من أقسام الحديث من الميزات البارزة والفريدة لهذا الكتاب، حيث يامكانتنا القول بأن هدف المؤلف فيه تبيين صورة واضحة عن علم الدراسة مستقاة من الأمثلة المعبرة، لكن ثمة قصور وضعف في الأمثلة، منها:

١ - عدم ذكر الأمثلة أحياناً: الموارد التي لم تذكر فيها أمثلة هي: الحديث القوي (ص ٨٣)؛ الحديث العزيز (ص ٨٨)؛ الحديث المحفوظ (ص ١٤٤)؛ النص

(ص ١٤٧)، على الرغم ما جاء في العنوان «مثال على الظاهر والنص»؛ الغريب (ص ١١٨)؛ غريب الألفاظ (ص ١١٩)؛ المرفع، القسم الأول (ص ١٢٤)؛ المدجج (ص ١٥٦)؛ رواية الأكابر ورواية الأقران والسابق واللاحق (ص ١٥٧)؛ المدلس في النص (ص ٢٠٣).
بـ - الإكثار من ذكر الأمثلة أحياناً: على سبيل المثال، ذكر المؤلف ١٥ مثلاً على الحديث المعلل (ص ٢٢٢)؛ وأكثر من ١٥ مثلاً للحديث الموضوع (ص ٢١٦ - ٢٢٠)؛ ٧ أمثلة على الحديث المشهور (ص ١١٤).

ج - الإتيان بامثلة في غير محلها: على سبيل المثال جاء المؤلف بمثال لنازل السند تحت العنوان «مثال على الحديث العالى السند» (ص ١٥٥).

د - ذكر أمثلة ناقصة: فقد ذكر المؤلف في أبحاث الحديث المشترك (ص ١٥٨)، المتفق (ص ١٦٣) والمختلف (ص ١٦٤)، اسم الأشخاص فقط، وكان الأجرد به الإتيان بسند الحديث.

هـ - عدم توضيح بعض الأمثلة: لم يدلّ المثال أحياناً بما أريد منه، ولم يوضح المؤلف ذلك أيضاً، كما في المثال المذكور للحديث المشكل (ص ١٥٤).

و - عدم ذكر عنوان لبعض الأمثلة: ذكرت الأمثلة في مواضع كثيرة تحت هذا العنوان: «مثال على ...»، لكن في مواضع أخرى كالصحيح (ص ٧٦)؛ المشهور (ص ١١٤)؛ المفرد (ص ١١٦)؛ المسلسل (ص ١٢٨)، لم يذكر العنوان بل جاءت الأمثلة تحت عنوان «نماذج من الحديث».

٢ - المصادر

كما ذكرنا، إن من ميزات الكتاب المحمودة وفرة المصادر فيه؛ لكن هناك نواقص في الهوامش وقائمة المصادر، نذكرها تقادياً للأخطاء:

أ - الهوامش: هناك تعليقات خاطئة في بعض المواضع؛ كالتعليقات رقم ١ و ٢ من الصفحة ٩٣؛ والتعليق رقم ٢ من الصفحة ١٨٥، كما جاءت أسماء الكتب أو المؤلفين بشكل متفاوت؛ كالجزري، مبارك بن محمد، النهاية (ص ٥١)؛ ابن الأثير، النهاية (ص ١١٩)؛ الكشي، محمد بن عمر، رجال الكشي (ص ٥٥)؛ الكشي، أبو عمر، رجال الكشي (ص ١٠٤)؛ الكشي، محمد بن عمر، اختيار معرفة الرجال

(ص ٢٥٥، ٢٦٧ و ٢٦٩)؛ الطوسي، محمد بن الحسن، اختيارات معرفة الرجال (ص ٢٦٩). وهكذا وردت أسماء الكتب مع «الـ» تارةً ومن دونها تارةً أخرى؛ كرجال النجاشي (ص ٢٠٧ و ٢٠٨) ورجال نجاشي (ص ٢٠٦، ٢٢٧، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٧)؛ الكشاف (ص ٦٢) وكشاف (ص ٥٢)؛ الرواشر السماوية (ص ١٩٨) وروواشر سماوية (ص ١٩٩). وذكرت أسماء بعض الكتب في مواضع من الكتاب من دون «الـ»، كرجال طوسي (ص ٢٧٢، ٢٨٣ و ٢٨٥)؛ رجال خاقاني (ص ٩٥، ٥١، ٢٦٦)؛ مكاسب (ص ١٥٠)؛ رسائل (ص ٧٢، ١٠٨، ١٨٦، ٢٢٧، ٢٤٦ و ٢٥٥)؛ كلية (ص ٢٧٢، ١٢٩، ١٤٢، ٢٤٦ و ٢٥٥)؛ استبصار (ص ١١٧ و ٢٠١). وقد ورد اسم مؤلف كتاب منهج النقد، نور الدين عتر، عتر (ص ١٩)، عثر (ص ٦٨) وعثر (ص ٦٩). ومما لوحظ أيضاً عدم ذكر مصدر بعض الأقوال كقول ابن جماعة (ص ٣٦، س ٣) وقول والد الشيخ البهائي (ص ٤٤).

ب - قائمة المصادر: تلاحظ أخطاء في أسماء الكتب أو المؤلفين في قائمة المصادر، كما تكرر ذكر اسم بعض الكتب وأهمل بعضها؛ فعلى سبيل المثال، ورد اسم ١٦ كتاباً من دون «الـ»؛ كمحاسن بدلاً من المحاسن (رقم ٥١)؛ كشاف بدلاً من الكشاف^(٥) (رقم ١٤٧)؛ شرح ابن ميثم لنهج البلاغة بدلاً من شرح نهج البلاغة (رقم ٤٨)؛ منتقى المقال بدلاً من منتهى المقال (رقم ٨٤).

أما الأخطاء في أسماء المؤلفين، فوردت في المواضع التالية: الرقم ٢٨٢، ذكر اسم المؤلف «كلانتر، محمد» بينما «انصاري، مرتضى» هو الاسم الصحيح، وفي الرقم ٥٢ جاء بروجردي بدلاً من ملايري. وقد ورد اسم ثامر هاشم، شامر هاشم في الرقمين ١٦٩ و ١٧٠.

وقد وقع التكرار في الأرقام التالية: ٦٢ و ٦٥، ٦٨، ١٠٧ و ١٠٨، ٢٧٧ و ٢٧٩، ٢٧٧ و ٢٧٩، كما أرجع لنسختين مطبوعتين من كتاب واحد في ١٢ عنواناً، كلاً على حدة، بينما من المفترض ذكر نسخة واحدة فقط لسهولة مراجعتها، وهي: ٦٧ و ٦٨، ٧٨ و ٧٩، ١٠٢ و ١٠٩، ١١٠ و ٢٠٥، ٢٠٦ و ٢٢٨، ٢٢٩ و ٢٥٧، ٢٥٨ و ٢٥٧، ٢٧٠ و ٢٦٩، ٢٢٤ و ٢٢٥، ٢٤٢ و ٢٤٢، ٢٤٥ و ٢٤٦، ٢٤٧ و ٢٤٨.

لم تذكر بعض المصادر في القائمة مع أنها ذكرت في الهامش، كالحدائق الناضرة (ص ١٠٨، ١١٦، ١٤٩)؛ من لا يحضره الفقيه (ص ٢٢)؛ لؤلؤة البحرين (ص ٢٢)، إيضاح الفوائد (ص ١١٠)؛ أساس البلاغة (ص ٢٧٥)؛ كشف الغمة (ص ٤٧)؛ كشاف اصطلاحات الفنون (ص ٤٧)؛ أقرب الموارد (ص ٢٧٥)؛ مختار الصحاح (ص ٢٧٥)؛ نقش أئمة در أحياء دين (دور الأئمة في إحياء الدين) (ص ٢١٨)؛ عدة الرجال (ص ٢٥٧)؛ الجامع لرواية وأصحاب الإمام الرضا (ص ٢٠٠).

وهناك اختلاف في اسم الكتاب أو المؤلف بين الهامش وقائمة المصادر، فعلى سبيل المثال: ظرائف المقال (رقم ٧٤) وطرائف المقال (ص ٢٦٦)؛ علياري (رقم ٢٤٤) واللهياري (ص ٢٠٤ و ٢٥١)؛ «سيوطى، جلال الدين، شرح شواهد مغنى» (رقم ١٦٧) و«كوجان، أحمد، شرح شواهد مغنى» (ص ٥٠).

٣ - عدم مراعاة النسق المنطقي للأبحاث

بما أن هذا المؤلف قد نَمَّ اقتراحه كتاباً دراسياً في علم دراسة الحديث، فمن الضروري اتباع الترتيب المنطقي في أبحاثه، وخلافاً لما ذكره الناشر في مقدمته من توفر الترتيب المناسب لغرض التعليم فيه^٦، لم يراع المؤلف الترتيب المناسب في بعض الأبحاث، نذكر منها:

جاءت عناوين أبحاث الفصل الأول على النحو التالي: ١. تدوين علم الدراسة. ٢. تعريف علم الدراسة. ٣. موضوع علم الدراسة. ٤. غاية علم الدراسة. ٥. فروع علم الحديث. ٦. المعجم الببلوغرافي لعلم الدراسة. ٧. المجاميع الحديثية المهمة للمتقدمين. ٨. المجاميع الحديثية المهمة للمتأخرین.

إلا أنه يُقترح تعديل الترتيب على الشكل الآتي: ١ - ضرورة تناول أبحاث علم الحديث. ٢ - فروع علم الحديث. ٣ - تعريف علم الدراسة. ٤ - موضوع علم الدراسة. ٥ - غاية علم الدراسة. ٦ - تدوين علم الدراسة. ٧ - المعجم الببلوغرافي لعلم الدراسة (ويحذف البحثان السابع والثامن).

ويأتي ترتيب البحث في مصطلحات الحديث في ما يخص الحديث نفسه في الفصل الثاني على النحو التالي: السند، الإسناد، المسند، النص، الحديث، الخبر،

السنة، الأثر، الحديث القدسي. وهنا يقترح تعديل ترتيب المواضيع على النحو التالي: السنة، الحديث، الرواية، الخبر، الأثر، النص، السنن، الإسناد، المسند، الحديث القدسي.

وقد جاء المؤلف ببحث «اعتبار الخبر» في الفصل الرابع بطريقة مشوّشة، بينما كان بالإمكان بحث هذا الموضوع على نحوين: إما أن يأتي الحديث عن اعتبار كلّ قسم من الحديث بعد تعريفه، أو تخصيص فصل مستقلًّا لبحث هذا الموضوع بعد الانتهاء من تعريف أقسام الحديث، وعلى الرغم من تخصيص المؤلف الفصل الرابع لهذا الموضوع، إلا أنه جاء به بشكل متاثر.

والمقترح إما ضم هذا الفصل إلى الفصل السابق، أو الإتيان به قبل الفصل الأخير، مع إضافة المواضيع التالية: اعتبار خبر الواحد (الفصل الثالث، ص ٧٤)؛ حجية الرواية المعلقة (الفصل الخامس، ص ١٢٨)؛ حجية المكاتب (ص ١٣٦)؛ حجية الحديث المضمر (الفصل السادس، ص ١٨٦)؛ حجية المرسلات (ص ١٧٧-١٨٢)؛ اعتبار الحديث المقطوع (ص ٢٣٩).

٤ - عدم تقييم الآراء

من أهم ميزات هذا الكتاب ذكر آراء متعددة لعلماء الحديث في الأبحاث المختلفة التي يتطرق إليها المؤلف، لكن على الرغم من وجود هذه الميزة الفريدة، لم يقيّم المؤلف هذه الآراء أو يرجح بعضها أو ينقدتها إلا نادراً^٧، وهذا ما يسبب الالتباس عند القارئ، بينما في التصنيفات العلمية المهمة، يجب ترجيح بعض الآراء على غيرها، أو إبداع رأي أو منهج جديد والاستدلال عليه، فعلى سبيل المثال في السنن والإسناد (ص ٢٥)، السنة كمصطلح (ص ٤٤)، وتعريف القوي (ص ٨٢)، لم نر أثراً ملماساً للمؤلف.

٥ - إيراد أبحاث غير مرتبطة بالموضوع

أحد البحوث المهمة في مجال علم الحديث هو التمييز بين أقسام هذا العلم، وقد تضاعفت أهمية هذا التمييز في العصر الراهن الذي يعده منعطفاً في حركة بناء هذه العلوم وتأسيس كليات وفروع علمية مختلفة تهتم بدراسة علم الحديث في العالم

الإسلامي؛ فعلى الباحثين في مجال علم الحديث أن يراعوا حدود كلّ من هذه الأقسام وعدم الخلط بين تاريخ الحديث، ودرأية الحديث، وعلم الرجال، وفقه الحديث، لكن - وللأسف - لم يراع المؤلف في كتابه استقلالية هذه العلوم، فتعرّض لأبحاث من مجالات علم الحديث الأخرى، نذكر منها:

أبحاث تاريخ الحديث: الماجموع الحديبية المهمة للمتقديمين (ص ١٩ - ٢٦)؛
المجامع الحديبية المهمة للمتأخرین (ص ٢٢.٢٦)؛ تقدّم كتاب الكافي على سائر الكتب (ص ١٩٥.١٩٦)، وقد ورد «بحث في الأصول» تحت عنوان يتحدث عن أصالة عدم الزيادة أو عدم النقيصة (ص ١٥٢.١٥١).

والأبحاث المرتبطة بعلم الرجال هي: معرفة محمد بن إسماعيل (ص ٢٠٦.٢٠٩)؛
القواعد العامة للتوثيق (ص ٢٤٠.٢٥٠)؛ تعارض آراء علماء الرجال (ص ٢٨٨.٢٧٩).

ومن الملفت أن المؤلف يذعن بكون هذه الأبحاث مرتبطة بعلم الرجال،
فيقول: «قد اختلف علماء الرجال والفقهاء في من يكون محمد بن إسماعيل»^(٨)،
ويقول في بحث آخر: «إن هذا الاختلاف يعتمد على الأسس الرجالية لكل فقيه»^(٩)،
ويقول عن الموضوع الأخير: «تعارض الآراء في علم الرجال من الأبحاث الأساسية التي
تناولها كتب الرجال»^(١٠).

لذا نقترح حذف هذه الأبحاث من الكتاب بشكل نهائي، أو إيرادها في
التعليقات بشكل موجز^(١١).

٦ - عدم التطرق لبعض بحوث علم الدراسة

لم يتطرق المؤلف في كتاب علم دراية الحديث إلى بعض من القضايا المتعلقة بهذا العلم نفسه، فمن الأجرد الإتيان بها في الطبعات القادمة وهي كالتالي:
يرجى تعریف المصطلحات التالية في قسم المصطلحات الخاصة بالأشخاص
(ص ٤١): المحدث، الراوي، المروي عنه، تابعو التابعين، الحافظ، المخرج، المخرج،
المسند، المعید، الشیخ، المُلْمِی، المستملي، الطبقة، أصحاب الإجماع، القاب وكثي
المعصومين الكتلة.

ومن الضروري أيضاً الإشارة إلى المراد من «تحمّل الحديث» وطريقه في بحث

تحمّل الحديث (ص ٥٢)، كما يجب الإشارة إلى «السماع من الشيخ» وهو من أهم طرق تحمل الحديث حيث لم يذكره المؤلف، فقد ذكر قسماً من السمع (الإملاء) كأحد طرق تحمل الحديث، وعلى المؤلف ذكر كيفية تمييز كلّاً من هذه الطرق مع ذكر المصادر لكلّ منها.

وعند الحديث عن مصطلحات كتب التراجم والرجال (ص ٥٦) لم يتطرق المؤلف إلى: الأصل، الكتاب، المصنف، الجزء، المسند، الأمالي (المجالس)، الجوامع، النوادر، التراجم والمشيخة، بينما تطرق إلى المخرج والمخرج، حيث لا صلة لهما بالبحث.

أما في الفصل الثالث (أقسام الخبر)، فمن الضروري ذكر التقسيمات المختلفة للخبر من وجوه مختلفة، وذلك لتسهيل أمر التعليم (١٢).

٧ - عدم ترجمة بعض النصوص العربية

استحضر المؤلف نصوصاً عربية وجمالاً كذلك في تعريف أقسام الحديث وذكر الأمثلة لها، لكنه لم يأت بترجمتها (إلى اللغة الفارسية) في موارد عديدة، على سبيل المثال: ص ٢٩، س ١٢؛ ص ١٢٦، س ٦؛ ص ١٣٤، س ١؛ ص ١٤٨، السطر الأخير؛ ص ٢٨١، س ١٥ (١٣).

وبما أن الكتاب معداً للطلاب الإيرانيين، وقد جاء في مقدمته أنه دون مرحلة البكالوريوس، وحفظاً لانسجام بين أجزاء الكتاب، فمن الأجرد الإتيان بترجمة النصوص العربية في متن الكتاب وهوامشه.

على خط آخر، أنت الترجمة خاطئة أو ناقصة في مواضع من الكتاب؛ فعلى سبيل المثال ما جاء في الصفحة ٤١ عند تبيين الإشكال الذي أورده العلامة الصدر على تعريف الحديث من أنه كلام يحكى قول المعصوم أو فعله أو تقريره، يقول: «إذا قلنا بأن المقصود من الحكاية هو اللفظ، سنخرج الأحاديث التي نقلت بالمعنى في الأقسام الثلاثة»، إضافة إلى عدم إمكان النقل بالمعنى في الفعل أو التقرير، كلام الصدر في كتاب النهاية لا يشمل هذين القسمين (١٤).

٨ - القصور في بعض التعابير

مما يلاحظ أن الشروح التي أتى بها المؤلف لبعض المصطلحات أو بعض التعريف الواردة في الكتاب غير معبرة وغير واضحة؛ فعلى سبيل المثال، في السطر الثامن من الصفحة الخامسة، يقول المؤلف: «وقد صرخ الحاج خليفة بهذا الأمر»، مع أن الأمر غير واضح، كما جاء في تعريف المستند في الصفحة ٢٩: «الكتاب الذي جمعت فيه روایات الصحابة»، والحال أن المستند هو كتاب في الحديث جاءت الروایات فيه على ترتيب الصحابة؛ كمسند ابن حنبل^(١٥)، وكذلك في الصفحة ٢٠٤، شرع المؤلف بالرد على ابن داود تحت عنوان «الأدلة في بطلان رأي ابن داود» من دون أن يأتي برأي ابن داود نفسه^(١٦).

ويبدو أن المؤلف قام بتفعيل أماكن بعض الأبحاث بعد تأليف الكتاب، لكنه لم يقم بالتعديل والتيسير اللازم عقب هذا التفعيل، فبدت بعض المواضيع مبهمة. فمثلاً، جاء المؤلف بهذه العبارات بعد بيانه الفرق بين الحديث القدسي والقرآن وإيراد نماذج من الحديث القدسي: «اختار السيد الصدر من بين التعريفات رأي مصنف الوجيزة الذي يعتبره (٦) مرادفاً للحديث و...» (ص ٤٨)، مما لا علاقة له بالأسطر السابقة له، وبعد التدقير لوحظ أن هذه العبارة تتمة للصفحة ٤٥ (بحث الآخر). وفي الفصل الرابع، بعد أن ذكر المؤلف قرائين صحة الخبر عند المتقدمين، نبه إلى نقطتين في ثلاثة صفحات تحت عنوان «التدكير»، مما لا علاقة له بالفصل الرابع، بل كان جزءاً من بحث أقسام خبر الأحاديث الأربع في الفصل الثالث^(١٧).

٩ - الأخطاء الإملائية والمطبعية

يجب التدقير في النص بعد تضييد الحروف في كل تأليف، خاصة في الكتب العلمية المتخصصة، للحصول على كتاب يحتوي على الحد الأدنى من الأخطاء الإملائية والمطبعية، لكن الكتاب الذي ندرسه ابتدئ - رغم كل التصحيف والتدقيق - بأخطاء إملائية ومطبعية نذكر منها:

ص ٢، س ٧: حذف عنوان البحث وهو «٥ - فروع علم الحديث». ص ٨، س ٣: جاء مرفوع بدل مرفوعة؛ وفي السطر الخامس: جاء مرسل، مقطوع، مرفوع بدلاً من مرسلة، مقطوعة، مرفوعة. ص ٦٢، س ٧: جاء مواطنه بدلاً من متواترة. ص ١٠٦، س ١١:

جاء غلات بدلًا من غلة؛ وفي السطر ١٢: جاء مبحث بدلًا من مباحث. ص ١٢٠، س ٦؛ جاء مشيخه بدلًا من مشيخة؛ وفي السطر ٩: جاء صحبيه بدلًا من صحيفه. ص ١٣٦، س ٩؛ الواو زائدة في «وتسمى مكاتب»؛ وفي السطر ١٤: جاء المشافه بدلًا من المشافهة. ص ١٥٦ و ١٥٧؛ في خمس مواضع وردت كلمة «رواية الأقران»، بينما الصحيح هو «رواية الأقران».

١٠ - أخطاء في المحتوى

يجب بذل الدقة والانتباه الكافيين في كتابة نص علمي متخصص، حتى في اختيار الألفاظ والعبارات، حتى لا يفوت المؤلف أمر، وفي هذا الكتاب على الرغم من الجهد التي بذلها المؤلف، ثمة أخطاء ليست بمطبعية، نذكر منها:

في الصفحة ٦، فهرس المحتويات، وفي الصفحة ٢٦، جاء عنوان كتاب «بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار» على النحو الآتي: «بحار الأنوار من درر الأخبار»، بينما من الأجرد الإتيان باسم الكتاب بشكل كامل أو بالشكل المتعارف عليه وهو «بحار الأنوار».

وجاء في الصفحة ٢٤: «لوامع صاحبقراني هو الشرح الفارسي لروضة المتدين الذي أعده المؤلف نفسه»، بينما هو شرح على كتاب من لا يحضره الفقيه.

وقد ذكر المؤلف «نوح بن دراج» على أنه من الرواة الإمامية في الصفحة ٨٤، س ٣ و ٦، لكنه ذكره في الصفحة ١٠٦، س ٥، على أنه من رواة أهل السنة.

وجاء في الصفحة ٨٥: «من الممكن أن يكون ضعف السندي في رواية السكوني عائداً إلى وجود التوفلي في سلسلة الرواية الذين يروي عنهم السكوني». بينما التوفلي هو الذي يروي عن السكوني!

وفي الصفحة ٦: من الخطأ تعميم رأي السيد الصدر (في أن الحاكم هو أول من دون الدراسة) على أنه رأي كافة الشيعة، ومن الملفت أن المؤلف يذكر كتاب الحاكم في الصفحة ١٧، على أنه من كتب أهل السنة.

وفي الصفحة ٩: «جاءت (دربي) في باب الإفعال، وهي بمعنى الأعلم، لذا تكون من الأفعال المتعددة لمسؤولين»، في حين أن «الأعلم» هو المثال البارز للمتعددي إلى ثلاثة مفاعيل.

وجاء في الصفحة ٦٠، عند الحديث عن مستدرك الوسائل للمحدث النوري: «قد فاتته أحاديث كثيرة؛ فأحاديث فقهية وغير فقهية كثيرة في ...». بإضافة إلى المبالغة في وصف هذه الأحاديث بالكثرة، لم تكن الأحاديث غير الفقهية لتذكر في كتب الوسائل والمستدرك حتى يفوته شيء منها.

وجاء في الصفحة ٣٢: «من الجدير بالذكر أن مصطلحات المعاجم والتراجم وردت في الفصل الثالث من هذا الكتاب»، بينما وردت هذه المصطلحات في الفصل الثاني منه.

وفي الصفحة ٨٧: «وقد بحث هذا الموضوع (الخبر الضعيف) في فصل مستقل - الفصل السابع». بينما جاء هذا البحث في الفصل السادس.

ويقول المؤلف في الصفحة ١٣٥: «هل الأخطاء المطبعية من التصحيف؟ فإذا اعتبرنا الأخطاء المطبعية من التصحيف سوف يزيد عدد الأحاديث المصححة؛ فمن الصواب عدم اعتبارها من التصحيف واعتبارها أخطاء مطبعية فقط»، وتشكل عليه، إضافة إلى ضعف التعليل، بأنه ما من فرق بين عمل النسخ في الماضي وعمل المطبعي اليوم، فكلاهما يخطأ سهواً في نص الحديث أو سنته، وهو خطأ في النظر قد اعتبره المؤلف أساساً للتصحيح.

* * *

الهوامش

- ١ - دانش درایة الحديث.
- ٢ - المصدر نفسه: ١٢؛ السيد حسن الصدر، نهاية الدراسة: ٨٦.
- ٣ - علم درایة الحديث: ١٧٥.
- ٤ - المصدر نفسه: ٢٤٥.
- ٥ - راجع الأرقام التالية: ١٢، ١٨، ٣٦، ٤٥، ١٠٩، ١١٠، ١٤٢، ١٥١، ١٩٥، ٢٥٩، ٢٨٢، ٢٢١، ٢٣٨، ١١٢.
- ٦ - علم درایة الحديث: ٢.

- ٨ - المصدر نفسه: .٢٩
- ٩ - المصدر نفسه: .٢٠٦، إضافة إلى كون البحث من أبحاث علم الرجال، ليس من الصواب طرح شبهة التدليس في كتاب الكافي في كتاب تعليمي للمراحل الابتدائية.
- ١٠ - المصدر نفسه: .٢٥٠
- ١١ - المصدر نفسه: .٢٧٩
- ١٢ - كما أن محل بعض المماضي في التعليقات والهوماش، لكن المؤلف أتى بها ضمن البحث؛ فمثلاً في الصفحة ١٠٦ يقول المؤلف: (لم يعتبر العلامة الصدر هذا الكتاب كاشفة الحال..)، وفي الصفحة ١٣٦ يقول: (ومما يجدر الإشارة إليه أن دار إحياء التراث تختلف..).
- ١٣ - وفي الصفحة ١٥٧، جاء عنوان «السابق واللاحق»، لكن المؤلف لم يأت بشرح أو مثال له، كما في الصفحة ٢٤٥، قبل الخوض في بحث طرق التحقق من كون الرواية ثقة، من الأجرد الإتيان ببحث حول تأسيس أصل التتحقق من الوثيقة.
- ١٤ - كذلك، ص ٩، س ١٨؛ ص ١٠، س ٧١؛ ص ٤١، ٦ و ٨؛ ص ٥٢، ٥؛ ص ٦٢، ٤؛ ص ١١٤، ٧؛ ص ١١٥، ١١٥
الأخير؛ ص ١١٧، ٥؛ ص ١٢٣، ١؛ ص ١٣١، ٢؛ ص ١٢٣، ٦؛ ص ١٢٨، ٦؛ ص ١٤٩، ٤؛ ص ١٦٩، ٩، ٩
والأخير؛ ص ١٧٦، الأخير؛ ص ١٨٢، ١٢؛ ص ١٩٢، ٩؛ ص ٢١١، ١١؛ ص ٢١٢، الأخير؛ ص ٢١٨،
الأخير؛ ص ٢١٩، ٩ والأخير؛ ص ٢٢٥، الأخير؛ ص ٢٢٢، ٥ والأخير؛ ص ٢٢٤، (الروايات)؛ ص ٢٣٦،
٧؛ ص ٢٥٥، ١؛ ص ٢٦٩، ٩ و ١٥؛ ص ٢٧٠، ٢؛ ص ٢٨٢، ١٥؛ ص ٢٨٦، ٩.
- ١٥ - السيد حسن الصدر، نهاية الدراء: .٨٠، «ويرد على عكسه النقض بالحديث المنقول بالمعنى إن أريد حكاية القول بلفظه».
- ١٦ - كاظم مدير شانه چي، دراية الحديث: .٢٨
- ١٧ - راجع أيضاً: تعريف فقه الحديث (ص ١٢)؛ تعريف المختلف (ص ١٦٥)؛ ص ١٥٧، س ٦؛ من .٣٩،
س ٨؛ ص ١١، س ١٢؛ تحمل الحديث (ص ٥٢).
- ١٨ - وجاء في الصفحة ٩٥: تذكير رقم ١: من الممكن في بعض الأحيان أن تكون الأقسام المذكورة (٤) مجتمعة في حديث واحد، مع أن المؤلف يقصد بذلك أقسام خبر الواحد الذي ورد في الفصل الثالث، ولا يقصد قرائن صحة الخبر.

قيمة الاشتراك

مجلة نصوص معاصرة

مؤسسات

أفراد

اسم المشترك :
العنوان الكامل :

الهاتف :
فاكس :

مدة الاشتراك :
ابتداء من :

البلغ :
عدد النسخ :

نقداً إلى :
شيك مصرفي :

التاريخ :
التوقيع :

الاشتراك السنوي

لبنان : للأفراد ٢٠٠٠٠ ل.ل (خالصة أجور البريد)
 للمؤسسات ٥٠٠٠٠ ل.ل (خالصة أجور البريد)

سائر الدول: للأفراد ٥٠ دولاراً
 للمؤسسات ١٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)

ثمن النسخة

»لبنان ٥٠٠٠ ل.ل« سوريا ١٢٥ ل.س»الأردن ٢/٥ دينار« الكويت ٢ دينار
 »العراق ٢٥٠٠ دينار« الإمارات العربية ٢٥ درهماً»البحرين ٢ دينار« قطر ٢٠
 ريالاً»السعودية ٢٠ ريالاً« عمان ٢ ريال»اليمن ٣٥٠ ريالاً« مصر ١٠ جنيهات
 »السودان ١٠٠ دينار« الصومال ١٥٠ شلنًا»ليبيا ٥ دنانير« الجزائر ٢٥ ديناراً
 »تونس ٢/٥ دينار« المغرب ٣٠ درهماً»موريتانيا ٤٥٠ أوقية« تركيا ١٥٠٠٠
 ليرة»قبرص ٥ جنيهات« أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولار.